UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00670202 1

PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/geschichtederj02neumuoft

393 a
(64)

Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters

nach Problemen

dargestellt

von

Dr. David Neumark

Professor am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio.

Zweiter Band, 1: **Die Grundprinzipien II.**

Drittes Buch: **Attributenlehre.**

Erste Hälfte: **Altertum.**

BERLIN

Verlag von Georg Reimer

1910.

B
755
N4
Bd.2
Buch 3
Hälfte 1

Dem Ehrenpräsidenten

des Board of Governors des Hebrew Union College

Herrn Bernard Bettmann

Cincinnati, Ohio

in Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Die beinahe druckfertige Redaktion des zweiten Bandes, dessen erste Hälfte ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, lag schon mehr als zwei Jahre zurück, als ich, nach meiner, in der Zwischenzeit erfolgten Uebersiedelung nach Amerika, mit der Einarbeitung in die neuen Pflichten und Verhältnisse so weit war, dass ich an die Drucklegung denken konnte. Die sonst sehr günstige Aufnahme, welche der erste Band gefunden hat, belehrte mich jedoch, dass ich, besonders in jenen Partieen, welche die Kontinuität der Entwickelung der jüdischen Spekulation in Altertum und Mittelalter dartun sollen, viel zu knapp war. Dazu kam noch, dass ich in den wesentlichsten Gesichtspunkten und Konzeptionen das Altertum betreffend mich nicht nur auf meine Dogmengeschichte, von der doch wenigstens ein ziemlich umfangreicher Auszug vorliegt, sondern häufiger noch auf „Studien zur biblischen und jüdisch-griechischen Literatur“ berufen musste, deren Verarbeitung und Veröffentlichung zu versprechen viel zu sehr nach literarischem Schuldenmachen riechen würde. Dazu ist die bereits kontrahierte Schuld zu gross. Und wenn ich auch hoffe, dass der Himmel mir gnädig sein und meinen Tag nicht kurz bemessen wird, und wenn auch der Arbeiter keineswegs träge ist, sondern willig und rüstig zu arbeiten fortfährt, das Ziel stets im Auge behaltend, so ist doch die noch zuleistende Arbeit gross, und gilt es, sie möglichst so auszubauen, dass sie ihren Grundstein und ihren Schlussstein in sich selber trägt. Diesen Erwägungen folgend entschloss ich mich, den zweiten Band entsprechend umzuarbeiten. Der allzugrosse Umfang nun, den dieser Band in der neuen Redaktion erreicht hat, im Verein mit anderen, mehr äusserlichen Umständen, machte eine Teilung dieses Bandes in zwei Halbbände erforderlich.

Und so kam es, dass der vorliegende Halbband, die erste Hälfte des zweiten Bandes der Geschichte der jüdischen Philosophie des

Mittelalters, von beiläufigen Bemerkungen abgesehen, gar nicht über die Philosophie des Mittelalters handelt, sondern ausschliesslich der jüdischen Spekulation im Altertum gewidmet ist. Bedarf dies einer Entschuldigung? Oder soll ich der Verlockung folgen, mit der besten Entschuldigung, dem Angriff, in diesem Falle: der Anklage, herauszurücken, gegen jene, die in ihren Versuchen, die Philosophie des jüdischen Mittelalters darzustellen, an die entlegensten arabischen Handschriften dachten, ohne sich auch nur im geringsten um die jüdische Spekulation im biblischen und nachbiblischen Altertum zu kümmern? Die jüdischen Philosophen des Mittelalters machen gewiss kein Hehl daraus, dass sie von Griechen und Arabern gelernt haben, aber ich kann nicht sehen, mit welchem Rechte man ihnen den Glauben versagen kann, wenn sie uns immer wieder und wieder versichern, dass sie ihre Grundgedanken aus der Bibel und dem sonstigen jüdischen Schrifttum schöpfen. Gesetzt, jemand hätte eine wohlverdienterweise vergilbte Handschrift eines von einem arabischen Kompilator fabrizierten Werkes aufgestöbert, in welcher er da und dort allgangbare Phrasen findet, die in Stil und Wortklang an ähnliche Phrasen in den Werken der jüdischen Philosophen des Mittelalters gemahnen. Dieser Mann würde sich, so er sonst die Arbeit nicht scheute, gewiss nicht scheuen, angenommenes Manuskript, mit einer 500 Seiten starken Einleitung versehen, als „Beitrag zur Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters“ zu edieren. Dieser Mann, von nichts so weit entfernt als von Entschuldigungsgedanken, würde einfach dastehen und den verdienten Triumphbogen erwarten.

Nun so hoch gehen die Ansprüche der jüdischen Literatur des Altertums als „Quelle“ der jüdischen Philosophie des Mittelalters noch nicht, aber man darf wohl schon auf einiges Verständnis rechnen. Die bescheidenen Ansprüche werden vielleicht nicht mehr so fremd klingen, vielleicht darf auch schon die Neigung, sie wenigstens anzuhören, vorausgesetzt werden:

Jüdische Philosophie des Mittelalters ist durch die Beschäftigung mit arabischen Vokabeln und arabischen Handschriften nicht zu erschöpfen. Die jüdische Philosophie des Mittelalters bedeutet die zu jener Zeit erreichte höchste Entwickelungsstufe der dem Judentum als Lebenssystem zugrunde liegenden Philosophie. Als solche ist die jüdische Philosophie des Mittelalters nur unter dem Gesichtspunkt der Kontinuitat der Entwickelung von Altertum und Mittelalter zu erfassen. Und nicht nur kann das Mittelalter ohne Orien-

tierung im Altertum weder erfasst noch dargestellt werden, sondern auch umgekehrt: Die Alttestamentler und die Hellenisten, die es verschmähen, sich in der rabbinischen, besonders aber in der philosophischen Literatur des jüdischen Mittelalters zu orientieren, sind eben, alle sonstigen wertvollen Errungenschaften zugegeben, draussen geblieben, sind in den Geist der jüdischen Denkweise in der biblischen und griechischen Periode nicht eingedrungen. Was würde man zu einem Schriftsteller sagen, der, in den vorkritischen Werken versiert, von den kritischen aber nicht mehr als die Titel weiss, sich erlauben würde, Kant als Philosophen zu beurteilen? Das Judentum des Altertums war gewiss auch auf die von ihm emanierten anderen Typen religiöser Bewegungen gerichtet, die direkte und autoritative Entwickelungslinie jedoch geht in der Richtung auf das Judentum des Mittelalters und, soweit die theoretischen Grundsätze in Betracht kommen, auf dessen Philosophie. Die sonst notwendige und unvermeidliche literarische und wissenschaftliche Spezialisierung darf uns nicht den Blick für das Ganze rauben, das Judentum aber ist ein Ganzes und will als solches erfasst werden. —

Ich hatte ursprünglich die Absicht, auch noch weitere einleitende Kapitel (kurze Skizzen über talmudische und sonstige jüdische Literatur, sowie über Plotin und Neuplatonismus) in dem ersten Halbband zu geben, um den zweiten mit der Skizze über die Attributenlehre bei den Arabern zu beginnen, allein äussere Umstände bestimmten mich, diese Kapitel zum zweiten Halbband zu schlagen. Dies mag aber vielleicht auch darin seine Rechtfertigung finden, dass ja gerade der in dem vorliegenden Halbband behandelte Teil der jüdischen Literatur des Altertums es ist, auf den als auf eine Quelle der jüdischen Philosophie des Mittelalters nachdrücklichst aufmerksam gemacht werden soll. So möge denn dieser Teil für sich ein Ganzes bilden. Der zweite Halbband wird, hoffe ich, nicht lange auf sich warten lassen. Ich denke dabei an die grossen Schwierigkeiten, welche die Wanderung der Korrekturbogen über das grosse Wasser mit sich bringt, was ein gut Teil der wiederholt angedeuteten „äusseren Umstände“ ausmacht. Die Selbständigkeit des vorliegenden Halbbands sei auch dadurch markiert, dass ich ihn, zur besseren Orientierung des Lesers, nicht nur mit einem Inhaltsverzeichnis, sondern auch mit besonderem Register versehe. —

* Ich widme diesen Halbband unserem allverehrten Ehrenpräsidenten des Board of Governors des Hebrew Union College. Damit will ich

dem Manne Anerkennung zollen, der bis vor kurzem, durch drei undeinhalb Jahrzehnte, als aktiver Präsident des Board of Governors, unser College, Schulter an Schulter mit den geistigen Leitern desselben, dem unvergesslichen Begründer des College, Isaac M. Wise, dessen Stellvertretern und dem gegenwärtigen Präsidenten, Dr. K. Kohler, dazu gemacht hat, was es jetzt ist: der Hort der freien Wissenschaft und des religiösen Fortschritts im Judentum in Amerika. Indem ich diesem Manne, den ein gütiges Geschick, wie es ihn eben aus schwerer Krankheit genesen liess, noch recht viele Jahre erhalten möge, diese mehrfach verdiente Anerkennung zolle, will ich auch zum Ausdruck bringen, dass meine Lehrtätigkeit an diesem Institut der neuen Redaktion dieses Bandes vielfach zugute kam. —

Zu den Druckkosten des vorliegenden Bandes haben beigetragen das Kuratorium der Zunz-Stiftung in Berlin und die Central Conference of American Rabbis, wofür ich beiden Körperschaften auch an dieser Stelle Dank sage. Diese Schrift wird ferner, auf Anregung Sr. Ehrwürden Herrn Prof. Dr. S. Maybaum, Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Berlin, von der bekannten Gönnerin der Wissenschaft des Judentums, Frau Justizrat Anna Apolant-Berlin, subventioniert. Dem ehrwürdigen Berater und der edlen Gönnerin sei herzlich gedankt.

Mikuliczyn, mittlere Karpathen,
den 23. August 1910.

David Neumark

Inhalt.

Seite

Drittes Buch: Attributenlehre:

Erstes Kapitel: Einleitung . . . . . 1— 9

Substanziierung des Gottesbegriffs: Gegenstand der Attributenlehre und Substrat der Kontinuität in der geschichtlichen Entwickelung. Die Attributenlehre behandelt die tiefsten Grundlagen von Religion und Lebenssystem. Problemstellung: das Eine und das Viele. Kosmologische Fassung im ersten Bande, Aufgabe des gegenwärtigen Buches: Darstellung der Attributenlehre und Aufarbeitung des von dieser nicht loszulösenden Rests des Problems Materie und Form. Der neue Gesichtspunkt: das Attributenmotiv als literarisches Kompositionsmotiv. Die zentrale Stellung des Attributenproblems: die „Wege Gottes." Namen und Attribute bei Babyloniern und Egyptern. Der Einheitsgedanke führt zum Problem (3—5). — Die zwei Wurzeln des Problems: Gott Urbild und Massstab der Ethik (5). Einfluss der griechischen Philosophie: Platos Idealstaat. Republik-Theokratie. Die gesamte literarische Produktion der griechischen Periode steht im Zeichen des biblisch-platonschen Attributenmotivs. Zwei Repräsentanten: Philo und Josephus. Die Entwickelung auf die Saadja- und Gabirol-Gruppe gerichtet. Theokratische Geschichtsphilosophie und Metaphysik. Aristoteles, Neuplatonismus und Araber (6—8). — Verbindungsbrücke zwischen griechischer Periode und Mittelalter. Das Attributenmotiv in der talmudischen Literatur, in der gaonäischen Zeit. Das Attributenmotiv verbindet weit auseinander liegende Literaturprodukte (8—9).

Zweites Kapitel: Attributenlehre und Attributenmotive in der Bibel . . . . . 10—240

Vorbemerkung: . . . . . 10— 15

Die traditionelle Behandlung der Entwickelung des Gottesbegriffs in der jüdischen Spekulation aller Zeiten. Orientierung an den Ergebnissen der Assyriologie (10). — Das Attributenmotiv in

Seite

der theologischen Entwickelung Babyloniens und Assyriens. Die „monotheistische Spitze“ des babylonischen Pantheons (11). Zusammenhang von Engelfrage, Attributenproblem, Schöpfungslehre und dem Problem von Materie und Form (12—13). Renan's Paradoxon von der Unfähigkeit der alten Israeliten, Mythen zu bilden. Altisraelitischer Astralmythos, spätere elohistische und jahwistische Bearbeitung, Einfluss des Gilgameš-Epos (13—15).

I. Differenzierung des Attributenmotivs: . . . 15— 24
Astralmythos eine legitime Phase in der religiösen Entwickelung der Menschheit. Leitender Gesichtspunkt: Attributenmotiv. Macht, Weisheit, Leben: „Attribute des Geschöpfs“ auf den Schöpfer übertragen. Attributenmotive: Berührungspunkt des primitiven Denkens mit der höchsten religiös-philosophischen Kontemplation. Differenzierungspunkt, Sekundärmotive, Sexualmotiv (15—17). — Die rückläufige Entwickelung in der Wertung der göttlichen Attribute, der nationalpolitische Faktor. Das Zeitalter der Theorie in der religiösen Entwickelung Babylons, die Zaubertexte, die Bussp s a l m e n, Drohung, Schmeichelei und Heuchelei im Verkehr mit den Göttern (17—19). — Die zentrale Stellung des Sexualmotivs in der Religion und der Literatur Babylons und Assyriens. Der Differenzierungspunkt. Ištar- und Hierodulenmotiv, Relative Dezenz in der späteren Praxis. Der babylonische, assyrische und egyptische „Monotheismus.“ Der babylonische Begriff vom Wesen Gottes. Das bisexuelle Prinzip. Assurbanipal, Amenophis IV. Die Herrschaft der Sekundärmotive in Israel in prä literarischer Zeit. Zwei neue Momente: 1. Attributenmotiv. 2. Scheidung von autoritativer und Volksliteratur (19—24).

II. Die monotheistische Bearbeitung des Mythos: . . . . . 24— 48
Geschichtlichkeit der Grundzüge der biblischen Erzählungen über Abraham und Abrahamiten. Abrahamiten-Babylonier. Auswanderung vielleicht von religiösen Differenzen mitbestimmt. Ergänzung von aus der Bibel eleminierten Elementen durch die Agada. Gott in Menschengestalt, die „Söhne Elohims“ (24—28). — Zwei Beispiele. Das Sexualmotiv bedeutet ein prinzipielles Hindernis in der Entwickelung des geistigen Gottesbegriffs. Die nationale Wendung in der Bearbeitung des Mythos führte die Herrschaft des Attributenmotivs herbei (28—30). — Der wahre Kern der israelitischen Urgeschichte. Verhältnis der chronologischen Stelle einer Komposition zu deren Entwickelungsphase und Geschichtlichkeit (30—32). — Die drei Versionen der Episode Sarah-Pharao. Der Abstand zwischen den Motiven dieser älteren Entwickelungsphase des Mythos in Israel und denen der babylonischen Literatur.

Seite

Wechselwirkung zwischen Nationalgedanken und Gottesbegriff (32—35). — Ablehnung der Engel und Revision der Stammesgeschichte im deuteronomischen Bundesbuch. Das unendliche prähistorische Vakuum durch drei Namen ausgefüllt. Die Frauengestalten der Urgeschichte im Deuteronomium und bei den Propheten. Die alte Geschichtskonzeption sollte verdrängt werden. Das Verschwinden der Frauengestalten auf einer Linie mit der Entfernung von Cherubim und Bundeslade (35—38). — Der radikale Eingriff in die Stammesgeschichte nicht durchgedrungen. Die Herrschaft des sexuellen Motivs in der widergesetzlichen religiösen Praxis, sowie die Ungunst der politischen Verhältnisse waren der „Erzählungsliteratur" förderlich (38—40). — Der Gedanke von der Auserwählung Israels als einem Moment des Schöpfungsplans erforderte eine Neubearbeitung der Stammesgeschichte. Was der Priesterkodex aus der Stammesgeschichte verschwinden lässt. Engellehre und Sexualmotiv die anstössigen Elemente (40—45). — Das Heiligkeitsbuch als Bundesbuch. Monotheistische Schöpfungslehre und Heiligkeitsgedanke: Jeremianer und Ezechieliten. Astrale Zahlenmotive im Priesterkodex. Der Kompromiss: Der Streit wird aus dem Text in die Interpretation verlegt. Priesterkodex Eisenkonstruktion des Pentateuchs und der gesamten biblischen Geschichtskonzeption (45—48).

III. Ethische und metaphysische Attribute: 48—158
Die Attribute der Schöpfung und Heiligkeit. Das Schöpferattribut in Babylonien und Israel. Das Zurücktreten des kosmologischen Interesses (48—50). — Israelitischer Monotheismus: Fortsetzung d. babyl. Entwickelung unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage: Alle Attribute und Namen (und somit: Realität) auf den Einen übertragen. Jephthah. „Elilim". Anunnaki und Igigi. Engelnamen. Kriterium der Göttlichkeit. „Mein Name ist in ihm": אֵל־קַנּוֹא (50—55).

Gerechtigkeit: Urattribut. Die Attribute: Weisheit und Macht. Zusammenhang von Schöpfung und Providenz. Die Wendung vom Ethischen ins Metaphysische (55 - 57). — Heiligkeit: Geistigkeit. Gott in den Städten (57—62). Jesajas Berufungsvision. „Der Heilige Israels" (62—63). — Jesaja: Repräsentant der ethischen, vorjeremianischen Attributenlehre: Das Lied vom Weinberg: Attribute Weisheit und Tapferkeit. Alle Attribute fliessen aus der Heiligkeit und finden in der Gerechtigkeit ihren höchsten Ausdruck (64—66). — Attributenmotiv: Mittelpunkt der Gedankenbildung in d. Prophetieen Jesajas: die Namengebung. Metaphysische Elemente und Gnade bei Jesaja (67—69). — Zentrale Stellung des Dreizehnmotivs in der vorjesajanischen Attributenlehre. Die Formel der Dreizehn Attribute:

Seite

ein Kompromiss. Attribut der Gerechtigkeit auch in der vorjesajanischen Entwickelung im Mittelpunkt der Gedankenbildung. Jesajas geschichtliche Gerechtigkeit (70—73). — Anmerkung: Vorläufige Orientierung inbezug auf Elemente und Anwendung der Dreizehn-Formel. Das Deuteronomium lehnt die Langmut ab. אל קנא, יום יהוה und אש אכלה (73—75). — Jesajas Ergänzung der Attributenformel durch die Attribute: Weisheit und Macht (75—76). — Die Attribute „Lebendig" und „Ewig" entwickelten sich auf ethischer Grundlage, durch Ausschliessung des Sexualmotivs (76—78). — Anmerkung: Das Attributenmotiv in der vorjesajanischen Literatur; Erzählungsliteratur (78—83), prophetische Literatur (83—90); proph. Lit. in der Zwischenzeit Jesaja-Jeremia (90—91). — Jeremia: Jer. Zeitverhältnisse erlaubten ihm nicht, sich der Pflege höherer Kunstformen hinzugeben. Nicht-Götter, eine metaphysische Prägung in der Bibel, im Zusammenhang mit der monotheistischen Schöpfungslehre. Einheit von Schöpfung und Geschichte: Erwählung Israels. Uebersetzung der Attribute, auch der Dreizehn-Formel, aus dem Ethischen ins Metaphysische. Verwischung der Spuren der Entwickelung (91—96). — Ezechiel behandelt die Frage nach den „Wegen Gottes", dem Problem seiner Zeit, unter dem Gesichtspunkt der Erzählungsliteratur. Cherubim, Merkaba, Theodizee für Individuum und Volk (96—99). — Jeremia und Ezechiel: Verhältnis zu einander (100). — Ueberblick über die bisherige Entwickelung. Die Zeit Ezechiel-Esra und Nehemia durch vier Schriften repräsentiert (100—101): 1. Jeremia 50. 51. 2. Jesaja 40—66: vermittelnder Standpunkt. אמם. Einheitsformel, Schöpfungslehre, Auserwählung, Heiligkeit, Dreizehn-Formel (102—104). 3. Priesterkodex: Harmonia praestabilita. Schöpfungslehre: Fundament. Gesetzbuch der Geschichte und des Lebens. Im Attributenschema ein vollendetes Kunstwerk. Prinzipien Jeremias, Kompositionsmotiv Ezechiels. Alle Momente der vorherigen Entwickelung verwertet: Die Entwickelung liegt im Plane der Schöpfung. Die neue Attributenformel: der Priestersegen. Die gewählte Sprache. Neue Formel prinzipiell gegen Langmut, sowie Sündenvergebung ohne Opfer und Heimsuchung der Kinder für die Sünden der Väter. Der Anfang der Opposition gegen das Attribut der Langmut reicht mindestens bis Jesaja zurück. Deuteronomium gegen Langmut, auch Jeremia darin erschüttert, vielleicht auch Ezechiel. Die Idee der Errettung eines schuldigen Restes wird aufgegeben. Das Attributenschema. Zentralstellung des Attributenmotivs. Volkszählung und Pest, nach P nicht Grund und Folge. Erbpriester anstelle des Engels. Das Khabod. Verschiedene Formen der Maggepha, כרת, P

Seite

gegen gerichtliche Todesstrafe (104—120). 4. Heiligkeitsbuch. Die Thokhacha stellt die ganze Schrift unter den Gesichtspunkt der Attributenformel (120—121): Anmerkung zu diesen vier Schriften 1. u. 2. (121—122), 3. Argumente gegen die Interpretation von Volkszählung als Ursache der Pest (122—124) 4: Es wird der Nachweis geführt, dass die כרת-Institution ausschliesslich dem Urpriesterkodex gehört. Tabelle aller in dem Pentateuch vorkommenden Fälle von Todesstrafe, nach Quellen geordnet, zur Illustration und Begründung der These, dass der Urpriesterkodex, auf Grund seiner Attributenlehre, die Todesstrafe abgeschafft wissen wollte, in welchem Punkte jedoch seine Partei einen Kompromiss eingehen musste (125—138). Sonstige Literatur dieser Zeit: Gen. 2—11. Jes. 13,1—14, 23 u. 24—27. Jona: Schrift zur Verteidigung des angegriffenen Attributs der Langmut. Ruth. Zech. 9. 10. 12. 13, 1—6. Chaggai, Zecharja 1—8 u. Maleachi spiegeln in ihren Attributenschemen die Richtung auf den Kompromiss wieder. Esra und Nehemia (138—143). — Die Attributenlehre des Priesterkodex hat sich nicht durchgesetzt doch war sie von nachhaltiger Wirksamkeit in den Institutionen, besonders jedoch in zwei Richtungen: 1. Schärfung des Gewissens u. 2. metaphysische Vertiefung der Attributenlehre, was die Verbindung von Judentum und Platonismus vorbereitete (143—147). — Spätbiblische Schriften unter platonischem Einfluss: Job: Urschrift älter als Priesterkodex, doch durch spätere Einschaltungen platonisch gefärbt. Attributenschema: Die alte Formel wird angegriffen, um nachzuweisen, dass nur die ethisch-metaphysische Attributenlehre wirklich schweren Situationen gewachsen ist. Sprüche: Der platonische Einfluss betrifft, wie in Job, die Weisheits- als Logoslehre. Diese ist eine Konzeption auf dem Boden der Attributenlehre. Hohelied, Koheleth, Esther. Ergebnis des ganzen Abschnitts: Das Attributenproblem ist das Hauptmotiv der gesamten biblischen Literatur (147—152). — Anmerkung: Die eben besprochenen Schriften werden auf Einzelheiten hin geprüft: Psalmen: Sämtliche Psalmen sind auf dem Attributenmotiv aufgebaut, und spiegelt sich in ihnen sowohl die Spannung zwischen der alten und der neuen Attributenlehre und Attributenformel, sowie deren Harmonisierung wieder (152—156). Sprüche. Job. Koheleth. Esther. Daniel. Chronik (Esra u. Nehemia) (156—159).

III. Der Name Gottes . . . . . 159—203

Traditionelle Behandlung der Namen Gottes im Zusammenhang mit dem Attributenproblem. Das Namenproblem von den Alttestamentlern falsch gestellt, daher auch falsch gelöst. Richtig gestellt ist das Problem bald auch richtig gelöst: יהוה deckt allemal die rezipierte (alte oder neue) Attributenformel (159—160). Orientierung: Alle Quellen des Tetra-

teuchs: Priesterkodex, jüngerer Jahvist, Jahvist u. Genesis 14, führen den Namen JHVH feierlich ein (160—163). Das gibt uns den Gesichtspunkt zur Orientierung in Ex. 33,12—34,9. Wir haben hier die feierliche Einführung des Namens JHVH des Elohisten vor uns. Das verleiht uns ferner einen Einblick in das Attributenschema dieser Quelle, erklärt die Erscheinung des Namens אהיה und ermöglicht eine einigermassen befriedigende Quellenanalyse der schwierigen Partie (163—171). Nur das Deuteronomium hat kein besonderes Attributenschema. Begründung (171). Spuren des Entwickelungsmotivs in dem Gebrauch des JHVH in ausserpentateuchischen biblischen Schriften: Beispiele (171—177). — Ueberblick über die Entwickelung des Gottesnamens in Israel: in praeliterarischer Zeit: Elohim, EHJH, JHVH (177—180). Psalmenproblem. Das Deuteronomium, das Elohim allein meidet, will dieses aus prinzipiellen Gründen gegen völlige Verdrängung schützen (180—181), Schaddai (181—182), Zebaoth: spezifischer Gottesname. Bedeutung. Zusammensetzungen. Im weitaus grössten Teile der biblischen Schriften (einschl. der Thora) kommt Zebaoth nicht vor. Verhältnis von Zebaoth und Schaddai. Als Gottes name kommt (mit Ausschl. aller sonstigen Zusammens.) nur JHVH Zebaoth in Betracht. Jesaja gebraucht Zebaoth als Ersatz für (das von ihm niemals absolut gebrauchte) Elohim, aus prinzipiellen Gründen. Berufungsprophetie: Einführungsformel! Jesaja: Mittelpunkt der Entwickelung (182—185). — Seit wann ist Zebaoth im Gebrauch? — seit Amos in Zusammensetzung mit anderen Worten, Jesaja prägte die vollendete Form JHVH Zebaoth (185—188). Zwischen Jesaja und Deuteronomium wird der absolutus Elohim gemieden. Das gilt auch vom Deut., dessen JHVH Elohim zum JHVH Zebaoth im Verh. der Aequivalenz steht (188—189). Jeremias neue Lehre prägte das JHVH Zebaoth aus dem Ethischen ins Metaphysische um (189—19!). Ezechiel hat Adonaj JHVH (statt JHVH Zebaoth und JHVH Elohim), eine Prägung Ezechiels, aus prinzipiellen Gründen. Schaddai bei Ezechiel kosmogonisch. Adonaj JHVH nur temporär. Adonaj statt JHVH von den Zeitgenossen Ezechiels eingeführt (191—194). Jona, Job. Allen diesen Schriften gemeinsam ist der Nichtgebrauch des absolutus Elohim als Gottesname! Die jüngeren Quellen der Thora. Resultat: Es gibt nur einen Gottesnamen im Judentum: יהוה! (194—197). Die übrigen Schriften: Sprüche. Koheleth hat überhaupt keinen Gottesnamen. Daniel. Esra und Nehemia. Chronik. Psalmen: 100 reine Jahve-Psalmen, 27 im Zeichen des Entwickelungsmotiv. In den übrigen 23 ist Elohim Zeichen für JHVH. In Wahrheit gibt es nicht mehr als vierzehn Elohim-Psalmen (197—202). Resultat: 1. Der israelitische Gottesname ist so neu, wie die isr.

Seite

Prophetie, d. isr. Gottesbegriff, die isr. Ethik. 2. JHVH ist ein Ideogramm für die jüd. Weltanschauung (202—203).

V. Das Attributenmotiv im theokratischen Gedanken: . . . . . 203—208

Die Stellung der biblischen Schriftsteller zum Königtum. Die Hauptsache war der theokratische Grundgedanke, die Regierungsform war ziemlich gleichgiltig, doch eher monarchisch (203—205). — Attribute der Geschöpfe. Theokratischer Gedanke: Das Leben in Staat und Individuum auf den göttlichen Attributen aufgebaut (206). — Die Differenzen in der Philosophie des Mittelalters sind das logische Spiegelbild der verschiedenen Richtungen in der biblischen Zeit. Der Nachweis des theokratischen Gedankens in der Bibel müsste auf Grund der traditionellen Anschauung geschehen. Das ist bereits in der griechischen Periode geschehen, s. viertes Kapitel (206—208).

Schlussanmerkung (z. ganzen Kapitel): . . . . . 208 - 240

I. Die bibelkritischen Voraussetzungen . . . . 208—230

Polemik gegen Hoffmann: 1. Pesach: Resultat: Das Pesach, ursprünglich ein Hausopfer, später ein Hausopfer in Jerusalem, ist erst in der Zwischenzeit Esra-Chronist ein Tempelopfer geworden, behielt aber auch dann noch seinen privaten Charakter, indem noch zur Zeit Philos das ganze Ritual von Nichtpriestern ausgeführt werden musste (208—216). 2. Das Schlachten von Tieren zum Fleischgenuss. Inbezug auf die Frage der Kultuseinheit werden bei Hoffm., in dessen Bestreben, die alte Anschauung zu verteidigen, krasse, unlösbare Widersprüche nachgewiesen, auch wird das Verhältnis von Priesterkodex und Deuteronomium klargelegt (216—221). 3. Der Kern der Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz: Die Einwendungen Hoffmanns gegen den Standpunkt der Kritik werden als berechtigt anerkannt, doch verschwinden diese, wenn die These in unserem Sinne konzipiert wird (221—223). 4. Andere „Gegeninstanzen" werden zurückgewiesen (223—224). 5. Die Veröffentlichung des Priesterkodex: Die Einwendungen Hoffm. treffen unseren Standpunkt nicht (224—226). 6.—9. Zurückweisung von weiteren „Gegeninstanzen" (226—229). — Zurückweisung der Angriffe Jacobs und Jensens auf die Hauptthesen der Bibelkritik (229—230).

II. Die Kompositionsmotive der Bibel: . . . . . 231—236

Polemik gegen Goldziher, Jacob und Jensen in den Fragen der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte und der Kompositionsmotive (231—236).

III. Der Name Gottes: . . . . . 236—240

Polemik gegen Goldziher, Jacob und andere (236—240).

Seite

Drittes Kapitel: Attributenmotive und Attributenlehre bei Plato: . . . . . 240—293
Kongenialität der biblischen Weltanschauung mit der platonischen. Differenzen. Arithmetische und dynamische Einheit Gottes. Plato, Aristoteles, Philo (240—241). — Die Republik wird der Darstellung der platonischen Philosophie zugrunde gelegt. Das Verhältnis der übrigen Schriften Platos zur Republik (241—243).
Prooemium: . . . . . 243—251
Die Einführung des Problems der Republik in zwei Fassungen. Das erste Buch der Republik führt bereits die Grundzüge der platonischen Philosophie in nuce ein. Thrasymachos Uebermenschentheorie und Sokrates Antwort. Berufseinheit (243 bis 247). — Die Angriffe Glaukons und Adeimantos auf die Gerechtigkeit. Die drei theologischen Postulate. Disposition der folgenden Darstellung (247—251):
II. Verfassung des Idealstaats: . . . . . 251—257
Die Berufseinheit als Schlüssel zur Lösung der Aufgabe der Republik. Der „gesunde Staat". Stände. Die Quelle des Krieges. Die Wächter (Phylakes). — Herrscher, Epikuroi, Ueberzeugungstreue, erlaubte Lüge: die phönizische Sage. Der Klassengedanke (251—254). — Lagerleben der oberen Stände. Die grösstmögliche Glückseligkeit für die meisten. Frauen- und Kindergemeinschaft. Kalos-Kagathos. Der Verfassungsentwurf ein Ideal. Die verschiedenen Verfassungsformen und Charaktertypen. Platonische Zahl (254—257).
III. Erziehung: . . . . . 258—283
a. Dichtkunst und Attributenlehre: ὁμοίωσις θεῷ . . . . . 258—268
Disposition (258—259). — Gegen Dichtkunst und bildende Künste aus den Gesichtspunkten von Berufseinheit, Ideenlehre und Dreiseelentheorie (259—262). — Der „grosse Typus": das Attributenproblem: Der Kratylos-Gesichtspunkt. Symposion: Wesens- und Aktionsattribute. Andere Dialoge (262—264). Homoiosis: Theätet. Gegen den Satz des Protagoras vom Menschen als dem Masse aller Dinge: Gott ist das Mass aller Dinge. Timäos: Weltbild—Ebenbild. Minos: sittliche Heiligkeit. „Gesetze": erkenntnistheoretischer Grund der Homoiosis: Gesichtspunkt der drei Postulate (264—266). Parmenides: Diskussion des Problems des Einen u. des Vielen in neun Einzeldiskussionen. Hypothese zur Interpretation des Parmenides. Was hier herauskommt ist auch aus anderen Dialogen zu erzielen (266—268).
b. Musik und Gymnastik: Das Schöne: . . . . . 269—270
Musik und Gymnastik beruhen auf dem Grundsatz der Berufseinheit und dem Zahl- und Massprinzip. Idee des Guten (269—270).

Seite

c. Herrscherberuf des Philosophen. Propädeutik, Dialektik, Ideenlehre. Idee des Guten: 271—283
Herrscherberuf des Philosophen, Wissen und Meinen, Ideenlehre, Natur des Philosophen und dessen Verhältnis zum Philodoxen. Höhlenbewohner. Arithmetik. Paraklesis. Geometrie. Stereometrie. Astronomie. Sphärenharmonie. Symphonische Zahlen. Ohne Astronomie keine guten Herrscher. Dialektik. Geometrie. Hypothese. Verschiedene Grade des Wissens: Episteme, Doxa usw. Spiel (271—276). — Ideenlehre: Plato kämpft mit dem Mythologischen in der Ideenlehre. Theätet: Polemik gegen den Satz des Protagoras. Parmenides: Anhänger der Ideenlehre. Sophist: Auch dem μὴ ὄν kommt ein Sein zu. Ideen von Abstrakta und Konkreta. Metexis. τρίτος ἄνθρωπος. Ohne Ideenlehre keine Philosophie (277—279). Timäos: Lehre von der Urhyle. Idee — Hyle — Metaxü = Episteme, Doxa usw. Chora—Materie—Ananke. Die Hyle Quelle der Agnoia. Die Idee des Guten. Auffassung Philos und Plotins. Verhältnis von Gott und Ideen inbezug auf das Seinsprinzip. Stellung der jüdischen Philosophen des Mittelalters (279—283).

IV. Erster Nachweis: Seelenlehre: . . . . . 283—286
Die Tugendattribute von den Ständen des Idealstaats repräsentiert. Sophrosyne: Symphonie, Uebereinstimmung über den Beruf zum Herrschen und zum Beherrschtwerden. Vom Individuum auf den Staat übertragen: Berufseinheit (283—284). — Deduktion der Dreiseelentheorie, entsprechend den drei Ständen; Gerechtigkeit: Berufseinheit. Degeneration in Staat und Individuum (285—286).

V. Zweiter Nachweis: Summum bonum: . . . 286—291
Das Problem des Philebos, vollendete Darstellung in der Republik. Drei Lebensanschauungen, entspr. den drei Seelenprinzipien. Die notwendigen Genüsse. Der Philosoph ist der glaubwürdigste. Es gibt kein positives Lustgefühl. Parallele zwischen den verschiedenen Graden von Sein, Wissen und Lustgefühl (286—289). — Der Philosoph allein wahrt die Berufseinheit. Die fünf verschiedenen Verfassungen und Charaktere, Berechnung der Distanzen. Das Gleichnis von der Bestie im Menschen (289—290). — Das Zentralmotiv der platonischen Philosophie. Homoiosis. Tugendattribute: Prinzipien des Seins. Mikrokosmos (290—291).

VI. Eschatologie und Weltbild (Sphärentheorie): . . . . . 292—293
Eschatologie: philosophische Prinzipien mythisch ausgebaut. Zusammenhang von Eschatologie, Weltbild und Attributenmotiv. Wissensch. Element: Sphärentheorie: Seelen als Be-

Seite

wegungsprinzip. Abhängigkeit Platos von den altorientalischen Mythen und die der talmudischen und kabbalistischen Eschatologie von Plato (292—293).

Viertes Kapitel: Jüdisch-griechische Literatur: . . . . . 294—473

Die Septuaginta. Was die Juden der griechischen Sprache verdanken. Verhältnis des griechischen zum hebräischen Volksgeist. Die scheinbare Unterbrechung in der Entwickelung. Die Bildung des hebräischen Ausdrucks. Zwei Gruppen von Schriften: 1. geschichtliche, mit Josephus, 2. philosophische, mit Philo als dem zusammenfassenden Repräsentanten (294—297).

I. Die geschichtlichen Schriften: . . . . . 297—354

1. Das Buch der Jubiläen . . . . . 297—301

Das Hauptmotiv: Der biblisch-platonische Idealstaat der Gerechtigkeit wird sich erst im messianischen Reiche verwirklichen, aber auch schon die Geschichte Israels bedeutet den Weg zu dieser Realisierung (297—301).

2. Das Buch Henoch: . . . . . 301—307

Verhältnis von Jubiläen und Henoch: Jub. — ein diesseitiger Idealstaat. Hen. — ein jenseitiges Reich. Daher Berührungspunkt mit Plato in Eschatologie und Weltbild. Naturwissenschaftliche Eschatologie. Er der Pamphylier! Das Problem der Republik. Drei Postulate. Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos, Sokrates. Die Tugendattribute. „Pflanze der Gerechtigkeit". Hypostasierung der Sophia und der anderen Attribute in der Richtung auf die Kabbala (301—304). Anmerkung: Nachweis. Das slavische Henochbuch (304—307).

3. Das Adambuch: . . . . . 307—313

Das Leben Adams und Evas. Die Apokalypse Moses. Die Adamlegende wird in sechs Einzellegenden zerlegt. Allen gemeinsam: Die Versetzung der Offenbarung der Gnadenattribute in die Zeit des ersten Sündenfalls. Das platonische Motiv besonders in der sechsten Legende, das Ganze eine Kombination beider Motive (307—312). Anmerkung: Nachweis (312—313).

4. Die Testamente der zwölf Patriarchen: . . . 313—324

Intensiv platonisches Kolorit des Attributenmotivs. Individuell-ethisch und politisch-theokratisch. Geschichtliche Präformation. Tugendattribute. Aufgabe der Republik in umgekehrter Fassung (313): 1. Ruben; Hauptthema: Sophrosyne (314—315) 2. Schimeon: Andreia, mit Einbeziehung des Dreizehnmotivs (315) 3. Levi: Sophia, Priestertum, Dreizehnmotiv (316—317). 4. Juda: Andreia (in richtiger Anwendung), Hedone und

Seite

Nus. Dreizehnmotiv. (317–318). 5. Jissachar: Berufseinheit Ackerbaustand. Dreizehnmotiv (318—319). 6. Zebulun: Dreizehn Attribute. Schifferstand (319). 7. Dan: Forts. der Dreizehn Attribute. Platos Seelentheorie (319—320). 8. Naphtali: Mass- und Ordnungsprinzip, Homoiosis. Drei Postulate. Dreizehnformel. Hebr. Naphtali ausser dem allgemeinen Plane der Testamente (320). 9. Gad: Forts. der Dreizehnformel. Dikaiosyne -- Nus. Gegen den Satz Protagoras (320—321). 10. Ascher: Gerecht sein und gerecht scheinen (321). 11. Joseph: Langmut. Sophrosyne. Zwei selbständige Partieen zusammengearbeitet (321–322). 12. Benjamin: Idee des Guten: Dreizehn Attribute (322—323). Resultat: Aufgabe der Republik auf Grund der biblischen Weltanschauung durchgeführt. In den hebräischen Parallelen platonisches Motiv schwach. Hebr. Urorginal. Griechische Bearbeitung mehr platonisiert. Hebr. Naphtali von entgegengesetzter Tendenz. Sprachliche Schwierigkeiten (323–324).

5. Die Himmelfahrt Moses: 325–326
Prämundane Offenbarung der Gnadenattribute (325—326).

6. Die alexandrinischen Geschichtsschreiber: 326—330
Aus den Fragmenten geht hervor, dass diese Geschichtsschreiber in Motiven der platonischen Idealverfassung geschrieben haben (326–327). Anmerkung: Nachweis (327—328). Das Testament der drei Patriarchen: Abraham gegen das Attribut der Langmut (328—329). Das Testament Jobs: Tendenz und Anlage der Republik. Dreizehnmotiv. Drei Postulate. Khabod. Gyges—Ring (328—330).

Resume: 330–331
All diesen Schriften gemeinsam ist die theokratische Geschichtsphilosophie im Sinne Platos. Nur grosse Wendepunkte in der Geschichte behandelt (330–331). —

7. Zerstörung und Wiederaufbau Jerusalems: . . . . . 331—337
1. Das Märtyrium Jesajas und das Gebet Manasses: Tugendattribute und Dreizehnformel (331—332). 2. Das Buch Baruch u. der Brief Jeremias: Ersteres besteht aus drei selbständigen Stücken: 1. Dreizehnmotiv. 2. Sophia, stark personifiziert und mit Thora indentifiziert. 3. Klage um das Khabod. Der Brief Jeremias: Dreizehnmotiv (332–333). 3. Die syrische und griechische Baruchapokalypsen: Gemeinsame hebräische Grundschrift, stark interpoliert. Syr. Apokal. — Dreizehnmotiv.

Seite

Agadische Ideenlehre. Gr. Ap. trägt das eschatologische Weltbild nach (333—334). — Anmerkung: Zusätze zu Daniel: Gebet und Lobgesang: Dreizehnmotiv; Susanna: halachische Tendenzschrift, Attributenmotiv: Dikaiosyne und Sophrosyne; Zusätze zu Esther: ergänzen das im biblischen Buche fehlende Attributenmotiv; Tobit: Problem der Republik, Dreizehnmotiv, Parallele mit dem Testament Job. Gyges-Ring. Makarismen; Judith: Ursprünglich auf dem Motiv der Tapferkeit der Frau aufgebaut (hebräisch). Der griechische Bearbeiter hat den Roman der schönen Judith im Motiv der Sophrosyne eingeschaltet (334—335). 4. Das dritte und vierte Buch Esra: Ersteres: Problem der Republik in der Fassung des Philebos; letzteres: in den älteren Schichten das biblische Attributenmotiv, in den jüngeren das platonische: eschatologisches Weltbild, agadische Ideenlehre (335—337).

8. Die makkabäische Zeit: . . . . . 337—347

1. Aristeasbrief. Reinheit des monotheistischen Standpunkts. Doppelte Aufgabe: Platonisierung der jüdischen Verfassung und Judaisierung Platos. Letzteres durch das jüdische Symposion, in dem alle platonischen Probleme vom jüdischen Standpunkt behandelt werden (337—338). — 2. Das dritte „Makkabäerbuch": Die jüdischen Speisegesetze vom platonischen Standpunkt verteidigt (339). — 3. Die drei Makkabäerbücher: Makkabäerbücher der Typus der Entwickelung der gesamten griechisch-jüdischen Literatur. Hellenisten und Hassidäer, Pharisäer und Sadduzäer (339—340). Das dogmatische Verhältnis der drei Makkabäerbücher zu einander (340—341). Erstes Makkabäerbuch: Theologie ad minimum reduziert. Dreizehnmotiv-Idealverfassung. Die Römer und die „spartanischen Brüder". Ausschluss aller Eschatologie. Andragathia der Hasmonäer: Hauptmotiv (341—343). Zweites Makkabäerbuch: Judaismus. Künstlerische Ausführung. Dreizehnmotiv. Depositum- und Sympheronmotiv. Das Programm der Republik. Schöpfung aus dem Nichts (343—345). — Viertes Makkabäerbuch: Streng philosophischer Standpunkt. Die Identifizierung der jüdischen Philosophie mit der platonischen im Sinne der Idealverfassung am entschiedensten durchgeführt: das Judentum ein System der Philosophie. Phönizische Sage (345—348).

9. Josephus: . . . . . 348—354

Zusammenfassende Geschichtsphilosophie im Sinne der Republik. Josephus deckt die Karten auf. Schrift gegen Apion: Grundriss der Geschichtsphilosophie (348). Grundriss nach dem De-

Seite

kalog eingerichtet (vgl. Philo). Theokratie: Prägung Josephus. Absolut geistiger Gottesbegriff. Zurückhaltung in Eschatologie und Engel- (und Bilder-) Frage. Drei Postulate. Tugendattribute. Standpunkt des Deuteronomiums und des Priesterkodex in der Frage der Langmut. Problemstellung der Republik. Phönizische Sage. Ueberzeugungstreue (348—351). Anmerkung: Nachweis. Jos. lehnt die Engel als Vermittler ab. Königtum und Priestertum. Dreiseelentheorie. Jos. Verhältnis zum IV. Makkabäerbuch (351—354). Jos. hielt sich für den Jeremias des zweiten Tempels. Als Geschichtsphilosoph würdiger Repräsentant (354).

II. Die philosophischen Schriften: . . . . . 354—473
Platonischer Einfluss in spätbiblischen Schriften. Koheleth: Problem des Philebos. Drei Leidenschaften. Die biblische Literaturform ein Entscheidungsmoment in Kanonisierungsfragen (355—356).

1. Sirach: . . . . . 356—364
Der zweite Teil (von Gr. 30,28 an) eigenes Produkt: doppelte Aufgabe: 1. Republik in jüdischer Modifikation, 2. historische Deduktion. Mussivbau, Sprucheinheiten nach platonischen Motiven geordnet. Berufseinheit. Politische Sophia. Theologische Postulate. Dreizehnmotiv. Verteidigung der Gerechtigkeit. Wahrung des jüdischen Standpunkts. Gegen Sophisten. Definition der politischen Sophia. Die Stände. Berufseinheit. Thora-Weisheit (356—360). Nachtrag. Von Gott nichts Böses. Degeneration. Historische Skizze: Mose: Weisheit, Josua-David: Tapferkeit, Salomon: Vereinigung beider. Degeneration und Regeneration. Dreizehnmotiv: Bundesschliessung. Phylakes. Hohepriester Simon (360—361). Die Analyse des zweiten Teiles beleuchtet auch die Kompositionsmotive des ersten. Thora — Weisheit. Eschatologie. Unsterblichkeit (360—361.) — Anmerkung: Analyse des ersten Teiles (361—364). —

2. Die Weisheit Salomons: . . . . . 365—373
Grundlinien eines Systems der Philosophie. Richtungslinien: Gabirol, Hallewi. Hauptthema: politische Sophia kosmologisch und geschichtlich erfasst. Erster Teil: Verteidigung der Gerechtigkeit. Problem des Philebos in der Fassung der Republik. Zweiter Teil: Definition der Weisheit, Wesen- und Aktionsattribute. Weisheit: Emanation des Khabod. Dritter Teil: Historischer Rückblick. Euhemeristischer Standpunkt. Erklärung der Wunder. Ewige Hyle, Gott: Formprinzip (365—371). — Die Kontinuitätsfrage: Nachmanides zitiert die Weisheit Salomons. Einfluss auf Philosophie und Kabbala (371—373).

Seite

3. Die Psalmen Salomons: . . . . . 373—381
Situation: Zeit Pompejus. Thema: Verteidigung der Gerechtigkeit. Messianische Theokratie, Dreizehnmotiv, drei Postulate, Seelenprinzipien, Leidenschaften. Gerechtigkeit nicht pharisäische „Gerechtigkeit". Das Zeichen an der Stirn. Gegen Engel als Mittler. Willensfreiheit (373—374). — Anmerkung: Analyse der Psalmen (374—378). Polemik gegen Wellhausen und Anhang in der Interpretation dieser Schrift, sowie inbezug auf das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter im allgemeinen (378—381).

4. Das Phokylideische Gedicht: . . . . . 381—385
Einfluss Aristoteles auf Pseudo-Phokyl. u. Aristobulos den Peripatetiker (381—382). — Phokylides: Anlage und Kompositionsmotive wie Ben Sirach. Problem der Republik, aufs Individuum beschränkt (382—383). Analyse des Gedichts (383—385).

5. Aristobulos der Peripatetiker: . . . . . 386—391
„Exegetische Bücher". Erstes Fragment: Abhängigkeit griechischer Dichter und Denker vom Judentum. Zweites Fragment: Sabbath-Hebdomade-Sophia. Drittes Fragment: Grundsatz der Interpretation (von Anthropomorphismen). Anteil des Aristotelismus in der Vertiefung des Gottesbegriffs im Altertum (386—388) Das Orphische Gedicht: Definition Gottes. Das Aratos-Fragment (388—390). Anmerkung: Polemik gegen Grätz' Beurteilung des Aristobulos (390—391).

6. Philo: . . . . . 391—473
Literarische Orientierung: . . . . . 391—422
Die zwei Schriftenreihen Philos entsprechen den zwei Gruppen der jüdisch-griechischen Literatur. Drei Methoden der Schriftauslegung: Wortsinn, Allegorie, Symbolik. (Geheimnisse). Methodologisches Prinzip für Bibel- und Naturforschung. Erstes Hauptwerk: Die Schriftenreihe der Schöpfung, zweites Hauptwerk: Die Biographien und das Gesetz (391—393). — Das Verhältnis der beiden Hauptwerke zu einander. Symbolik keine selbständige Interpretationsmethode. Die Berechtigung der Allegorie. Die literarische Grundlage zur Darstellung des Systems. Allegorie: Philosophie des Individuums: Die zwei Hauptwerke entsprechen den zwei Aufgaben der Republik. Die Schrift de opificio mundi. Philos Stellung zur Politik (393—396). — Die Chronologie der Werke Philos. De opificio als Einleitung zum zweiten Hauptwerk. Predigten. Erstes Hauptwerk älter. Spätere Einschaltungen und Retouchierungen (397—400). — Klassifizierung der übrigen Schriften: Quaestiones: Unzweifelhaft echt stellen sie die beste

Seite

Harmonisierung der beiden Hauptwerke dar. Die übrigen Schriften (400—401). — Anmerkung: Analyse der Hauptwerke (401—409). Verlorene Schriften. De opificio. Nachweis (409—411). Zur Chronologie: Polemik gegen Grätz (411—412). Zur Echtheit der Quaestiones: Polemik gegen Grätz. Logos: Zweiter Gott. Entlehnung der Griechen aus dem jüdischen Schrifttum (412—416). — Systematische Darstellung in den Kompositionsmotiven. Philo nur Zusammenfassung des vorhergehenden. Philo und Josephus. Zwei Vorfragen: 1. Quellen Philos: Bibel und Tradition, Plato und sonstige griechische Literatur, besonders: Stoa und Aristoteles. Midrasch und Tropologie. Stoa: Das Recht des Materialismus in der Philosophie. Die Physis. Philo: Idealismus, prinzipiell gegen die Stoa. Metexis (416—419). 2. Gesichtspunkt für die systematische Darstellung: Philo selbst entnommen: delphischer Gesichtspunkt (419—422):

1. Seelen- und Erkenntnislehre: . . . . . 422—436
Die Zentralmotive. Dreiteilung und Zweiteilung der Seelenprinzipien. Plato und Aristoteles. Quintessenz. Blutseele. Bibel. Stoa. Plato: ethische Wertung, Aristoteles: naturwissenschaftlich. Erkenntnistheorie. Notwendigkeiten des Lebens. Symposion. Propheten. Der Nus der Hedone. Substanzielles Verderben der Seele durchs Laster. Gesichtspunkt der Gegensätze (422—426). — Die drei Seelenprinzipien von den drei substanziellen Tugendattributen abgeleitet. Die drei Seelenprinzipien: Die gesamten modi des aktuellen und aktiven Seins. Sitz der Seele (426—427). — Der delphische Gesichtspunkt: Berufseinheit. Gut und Böse: Realitäten. Das wirkliche Sein: Kampf der beiden Prinzipien. Drei und vier Leidenschaften. Die Projizierung der Seelenprinzipien auf Makrokosmos und Geschichte. Materie und Geist. Unsterblichkeit. Präexistenz. Keine Seelenwanderung, keine jenseitige Vergeltung. Willensfreiheit (427—429). — Uebergang zum Weltbild: Gesichtspunkt des Mikrokosmos. Berufseinheit. Physis. Positiv ethische Richtung des Seins. Proteron physei. Massprinzip. Königsweg. Kosmische Sympathie (430—431). — Anmerkung: Nachweis (431—437).
2. Das Weltbild: . . . . . 437—448
Keine speziellen Motive. Allgemeine Konturen des philonischen Weltbilds. Weltbild besonders von Aristoteles der Metaphysik beeinflusst. Metexis, Entelechie, vier Ursachen, Form-Logos. Emanation dynamischer

Seite

Prinzipien. Platonische Weltfeindlichkeit durch das biblische Element gemildert. Ueberwindung des Bösen. Ueber und unter Zeit und Raum. Die zehn Kategorieen: ethisches Instrument: Dekalog. Astralmotive. Musik. Sub- und Superlunarische Welt. Geozentrische Sphärentheorie. Ethische Wertung. Sich immer wieder wiederholende Besiegung des Bösen (437—440). — Das Luftreich der Engel und Seelen. Präexistenz und eschatologische Kosmographie. Blutseele, Quintessenz, das Aetherreich. Einheit des Intellekts. Geozentrisch und anthropozentrisch (440—441). — Schöpfungbegriff. Weltewigkeit. Ziel der Schöpfung: Ewiger siegreicher Kampf des guten gegen das böse Prinzip (441—442). — Anmerkung: Nachweis, besonders (443–447) Klarlegung der Ansicht Philos von der Ewigkeit der potenziellen Hyle (442–448).

3. Gott und Ideenwelt: 448–460

Das Triadenprinzip im Weltbild. Zu den Motiven der Seelenlehre kommen hier hinzu: drei Postulate, Dogmenmotiv, Gott-Alles. Deterministische Note. Attributenlehre: Dreizehnmotiv. Antagonismus gegen Mythologie, weiter als Plato. Physis, Mikrokosmos, Megalopolis, Kosmopolitismus (448 — 449). — Philos Ideenlehre philosophischer als die Platos. Modifikation der Metexis: Läuterung des Gottesbegriffs. Die doppelte Orientierung in der Attributenlehre Ibn Dauds: schon bei Philo: 1. philosophische, 2. mythologische. Ideenlehre: Konzeption der Attributenlehre (449—450). — Drei Postulate. Philos Vorsprung vor Plato im Gottesbegriff. Kosmologischer, erkenntnistheoretischer und ethischer Beweis: von biblischen Persönlichkeiten mit einem neuen ethischen Programm vertreten. Philolaos Definition Gottes. Verhältnis zwischen Gott und der Idee des Guten. Zwei Ausgangspunkte: 1. exegetischer, (anthropomorphe Sprache der Bibel), führt zur philosophischen, 2. philosophischer: Beziehungsproblem, führt jedoch zur mythologischen Orientierung (450—451). — Philosophische Orientierung: Zwei Grundsätze: Gott nicht Mensch, wie ein Mensch. Klassengedanke. Wesens- und Aktionsattribute. Urattribut: Aktivität und Aktualität. Kratylos-Gesichtspunkt: Namen Gottes. Gerechtigkeit und Gnade: Manifestationen, nicht Mittelwesen. Willensfreiheit. Die natürlichen Uebel

Seite

nichts Böses. Verteidigung der Gerechtigkeit. Beziehungsproblem. Keine absolute Unerkennbarkeit Gottes. Das Dreizehnmotiv mit allen Begleitmotiven in beiden Orientierungen: in der philosophischen — homiletische Figur, in der mythologischen — Personifikation (451—454). — Mythologische Orientierung: Ausgangspunkt: das Problem vom Einen und dem Vielen (Beziehungsproblem). Geschichtliche Entwickelung der einschlägigen Spekulation. Bei Philo zwei Typen: 1. der traditionelle, 2. speziell philonisch, oft auch Kombination beider. Muster dieser Typen in den Schriften Philos: 1. de deo: die drei Männer bei Abraham und die Merkabavision Jesajas. 2. Ideenlehre ohne Dynameis: de opificio mundi. 3. Kombination: de mundo 1—7. Skizzierung des Weltbilds nach der ratio cognoscendi und nach der ratio essendi. Ergänzung der Ideenlehre aus den übrigen Schriften Philos. Zehn Kategorieen: Abbild der Ideenwelt. Gott aktuelles Seinsprinzip. Trübung des Gottesbegriffs aus exegetischen Rücksichten. Logos: „Gott", „zweiter Gott". Ideen: Ordnungsprinzip. Modifikation der Metexis im Sinne Aristoteles. Verteilung des Einflusses auf Bibel, Plato, Aristoteles und Stoa. Die biblischen Attributenmotive in beiden Orientierungen in engster Verbindung mit dem folgenden (454—460).

4. Idealverfassung in Geschichte und Gesetz: 460—473

Zentralmotive: Homoiosis Theo. Klassen, Thora: Logos (phönizische Sage), Phylax (Staat: Herde; Gesetzgeber: Arzt), Depositum, Sympheron. Umfassungsmotive: Parallele zwischen Verfassungsformen und Tugenden und Leidenschaften, Auserwählung, Sein: Mission, Messias. Homoiosis: Ziel und Weg der Ethik. Delphischer Gesichtspunkt: Einheit von Ethik und Naturgesetz. Berufseinheit. Ständeverfassung: Phylakes, Klassen. Differenzierung nach Episteme und Agnoia, nach der platonischen Vierteilung (460—462). — Vorbereitung der jüdischen Idealverfassung in der Urgeschichte, von Abel bis Mose: Lebendige Typen des Gesetzes, im Klassenmotiv differenziert, Mose: Archetypus: Herrscherideal (462—463). — Mit Mose war der heilige Staat, das Königtum Gottes, erreicht. Vaterländische Philosophie: Thora-Logos: Vereinigung der universalistischen und nationalen Elemente. Die Vereinigung der biblischen und platonischen Attributenmotive in diesem Sinne. Jüdische Geschichte: Welt-

Attributenlehre.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Gott ist das Prinzip der Ethik, die Attributenlehre hat die Substanziierung des Gottesbegriffs zum Gegenstand. Es steht daher zu erwarten, dass die Kontinuität der Entwickelung, für den allgemeinen Typus der Gedankenbildung im ersten Buche nachgewiesen, hier besonders prägnant hervortreten wird. Handelt es sich doch um die tiefsten Grundlagen der jüdischen Religion und des jüdischen Lebenssystems, das letztere in dem weitesten Sinne gefasst. Staatsverfassung und gesellschaftliche Schichtung, innere und äussere Politik, Erziehung und Rechtsprechung, Wohlfahrtsanstalten und Kriegsrecht, Familien- und Einzelleben — alles geht letzten Endes auf die Attributenlehre, den Gottesbegriff, zurück.

Und in der Tat, fasst man nur das Ziel ins Auge, dem alles Nachdenken, alles Ringen nach Ausdruck, gegolten hat, so hat es in der jüdischen Attributenlehre niemals ein Schwanken gegeben. Alle waren darin einig, dass Gott, das Eine, die Wurzel des Vielen ist. Die Kontroversen und die von ihnen begleitete und genährte Entwickelung betrafen nur die Frage, wie das Viele von dem Einen abzuleiten ist. Die kosmologische Fassung dieser Frage, soweit sie sich von der ethisch-metaphysischen, der Attributenlehre, loslösen liess, haben wir in dem Buche über Materie und Form behandelt. Und auch in dem ersten, der allgemeinen Einleitung gewidmeten Buche war es das kosmologische Thema, das sich stets im Vordergrund behauptete. Das entspricht der geschichtlichen Tatsache, dass vorwiegend kosmologische Fragen es waren, die die Meinungen der im Ziele Einigen entzweiten; ebenso wie die, im Kapitel Orientierung und Disposition begründete Loslösung und gesonderte Darstellung dieses Problems der methodologische Ausdruck für diese Tatsache

ist. Dass wir die gesonderte Darstellung nur unvollkommen durchführen konnten, haben wir damit gerechtfertigt, dass eine Reihe von Philosophen ihre Systeme im Rahmen der Attributenlehre dargestellt haben. Daraus bestimmt sich die Aufgabe des gegenwärtigen Buches:

Die Darstellung der Attributenlehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung wird auch jenen Rest des Problems Materie und Form aufarbeiten, der nach der literarischen Sachlage von dem Attributenmotiv nicht losgelöst werden konnte.

Damit gehen wir daran, einen, soweit wir sehen können, neuen Gesichtspunkt für die Darstellung der jüdischen Philosophie zu verwerten, der wohl über dieses engere Gebiet hinaus von weittragender Bedeutung ist. Das Attributenmotiv, zunächst rein literarisch genommen, wird sich in diesem Bande als der Kompass legitimieren, mit dessen Hilfe wir uns über die Richtung werden orientieren können, in welcher die Kontinuität der Entwickelung innerhalb des jüdischen Geisteslebens sich vorzüglich gehalten hat.

Es gilt nun, diesen Gesichtspunkt klar herauszuarbeiten und in den Grenzen seiner Verwendbarkeit zu bestimmen:

Wir haben bereits darauf hingedeutet (I, S. 604), dass in der jüdischen Philosophie sämtliche Probleme aus dem Gesichtspunkt des Attributenproblems formuliert werden. Das werden wir erst am Schlusse der klassischen Periode im vollen Umfang sehen können. Diese Fruchtbarkeit des Problems entspricht der genuinen Kompliziertheit des theoretischen Interesses, aus dem heraus es in die Erscheinung tritt, sowie der Mannigfaltigkeit der praktischen Ziele, auf die es gerichtet ist. Jenes Moment in der ursprünglich rein ethischen Erfassung des prophetischen Gottesbegriffs, das auf die kosmologische Ergänzung hindrängte, war wesentlich die Attributenfrage. So man Gott, den Lenker des Menschengeschicks, als ethisches Ideal erfasst hatte, konnte die Frage nach den „Wegen Gottes“ nicht lange mehr ausbleiben. Es war somit das Neue im jüdischen Gottesgedanken, was zum Nachdenken über die Attribute Gottes geführt hat. Die göttliche Leitung des Menschengeschicks, oder doch wenigstens der göttliche Eingriff in dieses, gehört zum Rohmaterial, das man im altsemitischen Heidentum vorfand.

Die mit den Namen und appositionellen Bezeichnungen verbundenen Erscheinungen bei Babyloniern und Egyptern zeigen gewiss in die Richtungslinie der Attributenfrage, aber die vielen Namen bedeuteten eben so viele verschiedene Funktionen. Die Frage nach

der wesentlichen Einheit der Namen konnte umsoweniger Gegenstand des Nachdenkens werden, als neben Bel, Anu, Marduk, oder Aschur noch andere Gottheiten den Vorzug hatten, vielfache Funktionen zu versehen und demgemäss auch viele Namen zu führen. Erst der Gedanke der Einheit Gottes und der Einheit des ethischen Planes in der göttlichen Leitung des Menschengeschicks erweckt das theoretische Interesse an den Attributen und Namen Gottes in der Richtung auf die ethische Fassung des Problems von dem Einen und dem Vielen.

Das Interesse an der Attributenfrage ist von vornherein metaphysisch gerichtet. Die Frage nach den „Wegen Gottes“ in unsere Sprache übersetzt bedeutet das metaphysische Interesse an dem „Wesen Gottes“. Gleichwohl verläuft die älteste Entwickelung vorzüglich innerhalb jener Richtung, in der wir das Prototyp des ethischen Attributenproblems in der mittelalterlichen Philosophie des Judentums ansprechen dürfen. Das ethische Attributenproblem (die Antizipierung dieser Bezeichnung für die alte Zeit wird die Darstellung rechtfertigen) hat zwei Wurzeln. Gott als Ideal der Sittlichkeit, als ein Ideal, dem man nacheifern soll, und Gott als Lenker des Menschengeschicks nach dem ethischen und allerdings auch religiösen Begriff von Verdienst und Schuld, Gott als lebendiges Gewissen, als Richter, dem man über sein Tun und Lassen Rechenschaft schuldig ist. Es sind beide Male dieselben Attribute, das eine Mal als Urbild zur Nachahmung, das andere Mal als Massstab, ob und inwieweit die Nachahmung tatsächlich stattgefunden hat. Das Ideal als Urbild erzeugt die Idee der Theokratie und entwickelt sich auf dieser Grundlage, das Ideal als Massstab führt zum Nachdenken über Fragen der Theodicee. Erst mit der Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre treten die schon längst wirksamen metaphysischen Momente der Frage in die sichtbare Erscheinung. Das neue mythologische Element, die Lehre von der Schöpfung des Menschen im Ebenbild Gottes, traf einen gut vorbereiteten Boden: die Lehre von Gott als dem sittlichen Urbild. Diese Lehre war beiden Richtungen, Anhängern wie Gegnern der Engellehre, gemeinsam. Daraus erklärt sich die Tatsache, dass der Streit um die Engel in der Attributenfrage, für sich genommen, eine weniger entscheidende Rolle spielt: Beide Parteien waren, wenn auch in ungleichem Masse, der babylonischen Ideenlehre zugänglich.

Hier setzt der Einfluss der griechischen Philosophie, der Einfluss Platos, ein. Wenn wir oben (I, 33) die Herrschaft Platos im jüdischen Altertum unter anderem auch damit erklärten, dass der Idealstaat Platos, mutatis mutandis, ebenso eine Theokratie ist, wie der Staat Moses, so ist es hier, in der Attributenlehre, wo wir die ganze Tragweite dieses Berührungspunkts kennen lernen werden. Das Attributenmotiv, auf dem sich die Republik (ja, das System) Platos aufbaut, war in der jüdischen Literatur vor der Zeit Platos so stark entwickelt, und die Aehnlichkeit des politischen Idealgebildes Platos mit der Theokratie Moses ist so frappant, dass man endlich den Wahrheitsmut wird haben müssen, der Abhängigkeitsfrage von diesem Gesichtspunkt aus näher zu treten. Wie immer aber man sich in dieser Frage entscheiden mag, es ist Zeit, die Tatsache festzustellen:

Die gesamte literarische Produktion der griechischen Periode steht unter dem Zeichen des biblisch-platonischen Attributenmotivs. Dieser Satz gilt allgemein, ohne Rücksicht auf Ursprungsland und Ursprache, Literaturzweig und religiöse oder philosophische Richtung. Es ist allemal nur eine Frage des Masses, in welchem, und der Entschiedenheit, mit welcher das Attributenmotiv ergriffen worden ist. Das wird im folgenden dargelegt werden. Soviel aber schon jetzt: Die bedeutensten und wertvollsten Erzeugnisse jener Periode, soweit sie auf uns in einem, ein Urteil ermöglichenden Umfang und Zustand gekommen sind, sind in ihrer ganzen literarischen Anlage und sachlichen Tendenz vom Attributenmotiv getragen. Zugleich das künstlerische Motiv und der gedankliche Zenit ist das Attributenproblem das Zentrum, von welchem alle literarische Exposition ausgeht, und in welchem alle sonstigen Anregungen und Motive zu einer Einheit verschmelzen. Durchgreifend gilt das nur vom ethischen Attributenproblem, aber nach und nach vollzieht sich auch die Verschmelzung der metaphysischen Elemente der biblischen Attributenlehre mit den parallelen bei Plato, von denen sie befruchtet und zu einer, ihrem eigenen Wesen entsprechenden Entwickelung und verhältnismässigen Vollendung getrieben werden. Am Ende dieser Periode treten uns die beiden Richtungen der Entwickelung in zwei Repräsentanten entgegen, die gleichsam das Resultat der ihnen voraufgegangenen Bewegung zusammenfassend zum Ausdruck bringen:

Um die Verteilung auf die beiden repräsentativen Schriftsteller, Philo und Josephus, adäquat durchführen zu können, werden wir

in der dieser Periode zu widmenden Darstellung das ethische Problem der Attributenlehre in dessen zwei Hauptkomponenten zu zerlegen haben, die individuell-ethische und die politisch-ethische. Von den durch diese neue Einteilung, von der eine jede der beiden Wurzeln des Problems (Ideal und Massstab) betroffen wird, sich ergebenden drei Richtungen in der Wirksamkeit des Attributenmotivs, die metaphysische, individuell-ethische und politisch-ethische oder theokratische im engeren Sinne (denn auch die individuelle Ethik fliesst aus dem theokratischen Prinzip), bedeutet Philo den vollendeten Typus der beiden ersteren, Josephus den der letzteren. Natürlich haben beide auch jenen Richtungen des Problems ihre Aufmerksamkeit gewidmet, in denen ihnen keine zusammenfassende repräsentative Vollendung zuerkannt werden kann. Noch mehr, wir werden finden, dass in der metaphysisch strengen Definition des Gottesbegriffs Josephus seinen Lehrer, den Meister der Metaphysik im jüdischen Altertum, an Präzision und Klarheit übertrifft. Wir werden sehen, dass in diesem wichtigen Punkte Philo, der Alexandriner, die Gabirol-Gruppe, Josephus, der Pharisäer, die Saadja-Gruppe vorbereitet. Allein die politisch-theokratische Richtung der Attributenlehre kommt für die Philosophie des Mittelalters nur wenig in Betracht. Allerdings mehr als dies aus der modernen monographischen Literatur über die jüdische Philosophie des Mittelalters zu ersehen ist. So manche Stelle in den hochmetaphysischen Partieen der philosophischen Werke (auch des More) werden allein aus diesem Gesichtspunkt gewürdigt werden können. Gleichwohl bedeutet hier Josephus die Vollendung der Entwickelung überhaupt, nicht nur der Periode, die er beschliesst. Und auch der metaphysisch strengere Gottesbegriff Josephus' beweist nur, dass man in pharisäischen Kreisen jener Zeit, trotz der geringen Pflege, die man den exakt-metaphysischen Problemen angedeihen liess, einen philosophisch würdevollen Begriff von dem höchsten Wesen hatte, von dem man sonst, wie ja auch Josephus selber, in recht anthropomorphen Wendungen und Bildern zu sprechen pflegte. Als ein Stadium der Entwickelung innerhalb der jüdischen Philosophie, genauer: als die Vorbereitung der Philosophie des Mittelalters in deren wesentlichen Problemen und praktischen Interessen, kommt das Attributenmotiv im Altertum vorzüglich in jenen beiden Hauptrichtungen in Betracht, welche Philo vertritt. Dieser bedeutet denn auch nur die zusammenfassende Vollendung jener Periode, von deren Repräsentanten er einer der letzten

ist. Die von ihm besonders gepflegten Richtungen des Attributenproblems, die metaphysische und die individuell-ethische, erfahren im Mittelalter unter dem Einfluss Aristoteles (besonders im metaphysischen Problem), des Neuplatonismus und der Araber, eine weitere Entwickelung und Vollendung, zu der Philo nur eine Vorstufe bildet. Und auch das theokratische Moment der Frage erscheint in der mittelalterlichen Philosophie in solch enger Verbindung mit dem metaphysischen, dass wir auch darin Philo als den Vorgänger zu betrachten haben.

Damit sind wir freilich wieder bei der Frage angelangt, die man zum Schaden des adäquaten Verständnisses der jüdischen Philosophie für erledigt hielt, die Frage nach der Verbindungsbrücke zwischen der jüdischen Philosophie der griechischen Periode und der des Mittelalters. Diese Frage pflegt man in der Regel nur in Vorworten zu berühren, um mit mühelos erworbener Zuversichtlichkeit zu versichern, dass es keinen Pfad gibt, der diese beiden angeblich toto genere verschiedenen Welten mit einander verbindet, und zur Darstellung des gerade gewählten Systems oder Problems zu schreiten, in die Sicherheit gewiegt, dass man sich von daher nichts zu versehen habe.

Nun, selbst wenn dem so wäre, die Pflicht, die griechische Periode mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, würde deshalb doch nicht abgewiesen werden können. Besonders nicht in der Behandlung der Attributenlehre. Die zentrale Stellung des Attributenmotivs in der literarischen Produktion jener Zeit, böte uns, wenn nicht mehr, so doch wenigstens eine sehr wertvolle Parallele. Wertvoll speziell für die Bestimmung der Grenzen des Einflusses der Araber auf die jüdische Philosophie des Mittelalters. Denn weit mehr, als es im Problem Materie und Form für sich gezeigt werden konnte, werden wir hier die Aehnlichkeit, wenn nicht gar die Identität, im Typus der Gedankenbildung feststellen können. Wir würden also, selbst ohne Kontinuität und ohne direkten Einfluss, doch immerhin ein klassisches Beispiel dafür haben, wie der jüdische Geist auf die unmittelbare Berührung mit der griechischen Philosophie reagiert hat.

Allein, dem ist nicht so. Gerade in der Attributenlehre können die Fäden blosgelegt werden, welche die Verbindung zwischen den beiden Perioden jüdischer Philosophie herstellen und die Kontinuität der Entwickelung verbürgen. — In den talmudischen Schriften kann, ihrer ganzen Beschaffenheit nach, von einem einheitlichen

literarischen Motiv natürlich nicht die Rede sein. Aber in kleinen Einheiten, die in Betracht kommen, in einzelnen entscheidenden Sätzen und, hin und wieder, auch in geschlossenen Homilien, besonders aber im Gesamtgeist, findet sich das Attributenmotiv im traditionellen Typus auch in dieser Literatur wieder. Wie sehr aber das schwache Hervortreten des Attributenmotivs in der talmudischen Literatur auf Rechnung der besonderen Beschaffenheit derselben zu setzen ist, lässt sich am sichersten aus der Tatsache erschliessen, dass mit dem Wiederauftauchen literarischer Einheiten in der gaonäischen Zeit auch das Attributenmotiv wieder in die Erscheinung tritt. Bei der präkabbalistischen Literatur versteht sich das, bei der ganzen Anlage und Richtung der Kabbala, von selbst. Das gilt aber auch von anderen Literaturzweigen, und weit hinaus über die gaonäische Zeit, bis tief in die literarische Vielgestaltigkeit des Mittelalters, welche der philosophischen und kabbalistischen Literatur den allgemein zeitgenössischen Hintergrund verleiht. Wenn wir in so weit auseinanderliegenden Literaturprodukten wie: Ben-Sira, Makkabäerbüchern, dem pseudo-phokylideischen Gedicht, Schriften aus der Gaonen-Zeit, Dichtungen Gabirols, Gedichten des Emanuel aus Rom und darüber hinaus — wenn wir also in den hervorragendsten Erzeugnissen der nichthalachischen Literatur dieser weit auseinander liegenden Zeiten ein- und dasselbe Motiv, wenn auch in variierender Kapazität, wiederfinden, so haben wir für die Würdigung derselben Erscheinung in der philosophischen Literatur des Mittelalters doch noch ganz neue Voraussetzungen gewonnen. Und das gilt nicht nur von jenen Philosophen, deren Systeme vom Attributenmotiv getragen werden, sondern von der jüdischen Philosophie des Mittelalters im allgemeinen. Denn, wie bereits erwähnt, alle Probleme der jüdischen Philosophie werden unter dem Gesichtspunkt des Attributenproblems formuliert und gelöst.

Aus den voraufgegangenen Bemerkungen ergibt sich die spezielle Disposition der ersten, die vormittelalterliche Entwickelung behandelnden Kapitel dieses Buches von selbst. Die Reihenfolge der Kapitel in der eigentlichen, dem Mittelalter gewidmeten Darstellung folgt aus der allgemeinen Disposition dieser Schrift.

Zweites Kapitel.

Attributenlehre und Attributenmotive in der Bibel.

Mit erquickendem Freimut und mit bewundernswertem geschichtlichem Sinn behandeln die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters die Entwickelung des Gottesbegriffs vor der Sinaitischen Offenbarung als einen Teil der Attributenlehre, der Lehre vom Gottesbegriff (vgl. unten die Darstellung der diesbezüglichen Kontroverse zwischen Hallewi, Ibn Daud und Maimuni). Dabei begnügen sie sich nicht, wie man zu erwarten geneigt wäre, mit der inneren Entwickelung in der Zeit von Abraham bis Mose, sondern gehen bis zu den Anfängen des Menschengeschlechts zurück, um auch im Götzendienst die erste Aufdämmerung des Gottesbewusstseins im Menschen zu erkennen. Darin fühlen sich die jüdischen Philosophen mit Recht im Einklang mit Bibel und Talmud, die, bei aller Freiheit der Interpretation, ihre vorzüglichsten Quellen sind und bleiben Dieses gleichsam traditionelle Verfahren in der mittelalterlichen Philosophie des Judentums zeigt uns den Weg, den wir einzuschlagen haben. Und wir können dieser traditionellen Methode umsomehr folgen, als die prinzipielle Verschiedenheit unseres historisch-kritischen Standpunkts sich hier in den wesentlichen Momenten nicht sonderlich fühlbar machen wird. Und mehr als dies: Die Ergebnisse der modernen Altertumsforschung, besonders der Assyriologie, zeigen uns, wie sehr zuverlässig die biblischen Angaben sind, sofern man sich nicht an Einzelheiten klammert, die für die Feststellung des allgemeinen Zuges der Urentwickelung — mehr als das wird kein nüchterner Forscher erwarten — ganz und gar nebensächlich sind, ja von den massgebenden, d. h. autoritativen biblischen Schriften als solche behandelt werden. Wenn die jüdischen Religionsphilosophen den Ursprung des Gottesbegriffs bis in dessen erste Anfänge in der babylonisch-assyrischen Astralreligion verfolgen und die Entwickelung des jüdischen kulturellen und religiösen Lebens aus dem Gegensatz zum Kult der Chaldäer (Babylonier), Sabäer (Minäer), Nabatäer usw. erklären, so weiss jeder kundige, wie sehr sie damit der modernen Forschungsmethode vorausgeeilt sind[1]).

---

[1]) S. Haschiloah VII, S. 334 f. u. 438 f., wo ich darauf besonders in bezug auf Maimuni, MN. III, 26—50, bes KK. 29 u. 32, hingewiesen habe. In diesem Bande werden wir sehen, dass Maim. auch hierin, wie ja auch schon dort, S. 334 angedeutet, der traditionellen Gedankenbildung folgt.

Weist nun so die traditionelle Methode für die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen dem jüdischen Gottesbegriff und der altsemitischen Astralreligion auf das Attributenproblem als den leitenden Gesichtspunkt hin, so werden wir auch hierin von den Ergebnissen der Assyriologie bestärkt: Nach den neuesten und zuverlässigsten Darstellungen hat sich die, für das gesamte Semitentum typische religiöse Entwickelung Babyloniens und Assyriens unter dem Zeichen der Attributenfrage vollzogen. Die Triaden in den babylonischen Göttersystemen bedeuten wesentlich eine Zusammenfassung von göttlichen Individuen, deren Attribute, zusammengelegt, das ganze Gebiet der für die damalige Theologie entscheidenden Attribute möglichst erschöpfen. Und wenn Marduk, infolge der von Hammurabi herbeigeführten politischen Situation, zur (mit liebenswürdiger Nachsicht aller wirklich monotheistischen Postulate) sogenannten „monotheistischen Spitze“ des babylonischen Pantheons avanziert, so geschieht das, indem ihm sein Vater Ea grossmütig, oder richtiger: in bescheidener Erkenntnis seiner eigenen Unfähigkeit, gegen die schreckliche Rabenmutter Tiāmat etwas auszurichten, Namen und Würden überträgt. Bei dem nachgewiesenen Einfluss der religiösen Gedankenbildung Babyloniens nicht nur auf die vorisraelitischen semitischen Bewohner Kanaans, sondern auch auf Aegypten, mit dem Israel in so harte Berührung kam (mag diese welcher Natur immer gewesen sein; s. w. u.), steht es von vornherein zu erwarten, dass auch die prinzipiell neue Wendung, welche die religiöse Entwickelung Israels genommen hat, sich unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage vollzogen hat. Und dieser Gesichtspunkt ist es auch, unter dem wir, einerseits die erste religiöse Differenzierung der Abrahamiten, andererseits auch die spätere religiöse Entwickelung im Innern Israels zu betrachten haben. Stand ja auch die innere Entwickelung unter dem Zeichen der Berührung mit Kult und Theologie der semitischen Schwesternationen, also für die vordeuteronomische Periode mittelbar, und später wiederum unmittelbar mit der babylonisch-assyrischen[1]). Und haben wir nun gefunden

[1]) Zur Entwickelung der babylonischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage s. besonders das Schöpfungsepos Inuma iliš ed. Jensen, Assyr.-Babyl. Mythen und Epen, Berlin, 1900, S. 39, wo Ea seinen Namen auf Marduk überträgt und erzählt, dass die grossen Götter Marduk mit fünfzig Namen belegten; damit ist zu vergleichen S. 35, wo eine Zusammenstellung von Marduks Attributen gegeben ist. Besonders klar herausgearbeitet ist dieser Gesichtspunkt für die Entwickelung der babylonischen Theologie in

(Dogmengeschichte), dass die innere Entwickelung sich um die Engelfrage bewegt hat (I, 15—43), so haben wir hier den Nachweis zu führen, dass diese Erscheinung einfach die Folge davon war, dass die gesamte Entwickelung unter dem Zeichen der Attributenfrage gestanden hat. In der Dogmengeschichte, wo es sich nur um die innere Entwickelung handelt, mussten und konnten wir uns auf den Nachweis der Tatsache beschränken, dass die Entwickelung im Zeichen der Kontroverse um den Engelglauben vor sich gegangen ist. Auch dort mussten wir die zu verschiedenen Zeiten verschiedene Intensität der Berührung mit Babylon, Egypten und semitischen Schwesternationen in Evidenz halten. Doch hatten wir uns dort hierin in der Hauptsache auf den, die Kosmogonie darstellenden Ausschnitt der Berührungssphäre zu beschränken (Ikkarim, §§ 10—12). Es hängt dies mit der entscheidenden Stellung der Schöpfungsfrage in der dogmengeschichtlichen Entwickelung des Judentums zusammen. Und auch im ersten Bande dieser Schrift konnte es dabei, d. h. bei der Zusammenfassung der dogmengeschichtlichen Ergebnisse, sein Bewenden haben. Dort war es wesentlich um den Nachweis zu tun, dass die Voraussetzungen für die Entwickelung des zentralen Problems von Materie und Form in der mittelalterlichen Spekulation (Philosophie und Kabbala) des Judentums in das Altertum hinaufreichen. Hier aber, wo das mit Mühe isolierte Problem Materie und Form wieder in seinen organischen Zusammenhang mit der Attributenfrage eingestellt werden soll, wo es sich also um den Nachweis handelt, dass auch die Voraussetzungen für die Entwickelung des Attributenproblems im jüdischen Mittelalter in das Altertum hinaufreichen, muss notwendigerweise der dort ausgelöste kosmogonische Ausschnitt ebenfalls wieder in seinen organischen Zusammenhang eingestellt,

---

dem Lehrbuch M. Jastrow's, The Religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898, deutlicher und klarer in der deutschen Ausgabe: Die Religion Babyloniens und Assyriens, B. I, Giessen 1905. Jastrow deutet auch hin und wieder darauf hin, dass die Entstehung des israelitischen Monotheismus unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten ist. Hier wird auf die Gesamtanschauung dieses grundlegenden Werkes rekurriert, doch vergleiche man besonders B. I, S. 112, 131—32, 244—246 (die Triaden); im allgemeinen über Götternamen und Attribute S. 283, 327, 438 u. englische Ausgabe S. 339, 422, 438, 439, 441, 450, 476, 638, 640 u. — Für die Aegypter und die semitischen Völker in Vorderasien vgl. Chantpie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I³, Tübingen 1905, S. 172—383, für die vorislamitischen Araber ibid. S. 468—75; ferner B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.

und die ganze in Betracht kommende Berührungssphäre in die Diskussion gezogen werden.

Die Kosmogonie bildet nur einen Teil der babylonischen Mythologie, es gilt nun, der weiter gehenden Frage näher zu treten, in welchem Verhältnisse die erzählenden Partieen der Bibel, besonders jene, in denen unleugbar sagenhafte Züge hervortreten, zu der altsemitischen, vorzüglich babylonischen Mythologie stehen.

In der, ins achtzehnte Jahrhundert hinaufreichenden Diskussion dieser Frage können wir nach der gegenwärtigen literarischen Sachlage gleichsam zwei Ruhepunkte unterscheiden. Dem ersten ging eine Zeit voran, in welcher man die sagenhaften Erzählungen und Bilder der Bibel aus den entferntesten und unwahrscheinlichsten Quellen abzuleiten pflegte, bis dann das geistreiche Paradoxon durchdrang, dass die alten Hebräer überhaupt nicht die Fähigkeit besassen, Mythen zu bilden, oder auch nur zu verarbeiten (Renan). Da galt es fast als Ehrenrettung für die alten Hebräer, nachzuweisen, dass sie wohl der Gabe teilhaftig waren, Mythen zu schaffen, und dass solche in der Bibel tatsächlich vorliegen. Das Ergebnis dieser Diskussion war der unwiderlegliche Nachweis, dass manche Erzählungen der Bibel mythische Elemente auf astraler Grundlage enthalten (Steinthal), und, für uns besonders wichtig, dass der astrale Mythos der Hebräer wesentlich gemeinsemitischen Ursprungs ist. Spezifisch hebräisch ist nur die Verarbeitung der Mythen zu einer nationalen Väter- und Heldensage, welche die aus dem Gedächtnis geschwundene Urgeschichte des Volkes ersetzen sollte. In der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, erscheint diese ursprünglich rein nationale Sage in einer später erfolgten jahvistisch-monotheistischen Retouchierung, der eine solche elohistisch-monotheistischer Natur vorangegangen war (Goldziher). Dieser erste Ruhepunkt in der Diskussion unserer Frage war zu einer Zeit erreicht, in welcher die keilinschriftlichen Publikationen kaum über die ersten Anfänge hinausgekommen waren. Mit dem Fortschreiten dieser Publikationen drang dann immer mehr die Ueberzeugung durch, dass, der egyptische, kanaanäische und spätere parsische Einfluss zugegeben, die hebräische Sage sich doch vorzüglich nach dem spezifisch babylonischen Typus gebildet hat. Ein Schritt über diese, allgemein verbreitete Erkenntnis hinaus führte zu einer virtuosen Einseitigkeit, nach welcher fast alle in der Bibel überlieferten Erzählungen, die anerkannt geschichtlichen nicht minder, als die offenkundig sagenhaften, von Kain und Abel bis zu Esra

und Nehemia, auf einen einzigen Typus der babylonischen Sage, auf das Gilgameš-Epos zurückzuführen wären (Jensen). Die Bezeichnung dieses gegenwärtigen Stadiums der Diskussion als den zweiten Ruhepunkt entspricht zwar ganz und gar nicht der literarischen Situation. Der eben gekennzeichnete Standpunkt wird von den hervorragendsten Vertretern der hier in Betracht kommenden wissenschaftlichen Disziplinen (Bibel, Assyriologie und klassische Philologie, s. w. u.) entschieden abgelehnt. Gleichwohl mag er für uns einen Ruhepunkt bedeuten. Denn von der masslosen Einseitigkeit und anderen unerquicklichen Tendenzen abgesehen, hat diese Betrachtungsweise gewisse Erkenntnisse zu Tage gefördert, denen man sich, trotz der vielfachen und ebenso vielfach verdienten Zurückweisung der Gesamtdarbietung, für die Dauer nicht wird verschliessen können. Von dem altjüdischen Grundsatz geleitet, die Wahrheit von jedem anzunehmen, der sie kündet, also auch von einem, der so ziemlich alles getan hat, was die von ihm geförderte Erkenntnis zu diskreditieren geeignet ist, eignet sich die folgende Darstellung das Ergebnis an, dass in der Tat das Gilgameš-Motiv einen wertvollen Schlüssel bezeichnet, der uns das Verständnis für so manche Erscheinung in der zu besprechenden Entwickelung erschliesst. Dieses Ergebnis, aus einem Wust von, teils aus einer äusserst mangelhaften Kenntnis und für die ganze nachbiblische Zeit völligen Unkenntnis der jüdischen Quellen, teils aus allerlei falschen, wissenschaftlich und literarisch unzulässigen Tendenzen fliessenden Irrtümern herausdestilliert, wird die Bedeutsamkeit des Attributenmotivs für das Verständnis der, die jüdische Religion in der Entwickelung darstellenden literarischen Dokumente in hellere Beleuchtung rücken. Das literarische Attributenmotiv, von dem wir in vorigem Kapitel sprachen, reicht in seiner Bedeutung und Fruchtbarkeit in die Zeit zurück, in welcher die ersten hebräischen Schriftsteller den Versuch unternommen haben, das alte Mythosmaterial ihres Volkes im Sinne einer ethisch-religiösen Läuterung zu bearbeiten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass es neben dem Attributenmotiv nicht auch noch andere literarische Motive gegeben hätte, wohl aber, dass sich jenes nach und nach eine zentrale Stellung erobert hat. Wir werden dies besser verstehen und die folgenden, der eigentlichen Darstellung der Attributenlehre in der Bibel zu widmenden Abschnitte dieses Kapitels schicklich vorbereiten, wenn wir diesen einen solchen über

die Differenzierung des Attributenmotivs aus den sonstigen literarischen Motiven voranschicken [1]).

I.

Differenzierung des Attributenmotivs.

Gegenüber der in früheren Jahrzehnten herrschenden und teilweise noch heute nicht aufgegebenen Anschauung, dass es, wie bei anderen Völkern, insbesondere auch bei den Israeliten zu irgend einer Zeit eine rein weltliche, wie nomadische, agrarische oder gar rein nationale Phase in der Entwickelung der Astralsagen gegeben hätte, ist an dem Grundsatz festzuhalten, dass das astrale Moment schon an sich religiös ist: Wo kein wirksames Gegengewicht in Religion, Philosophie oder Wissenschaft vorhanden ist, da werden Sonne, Mond und Sterne beim Menschen, so sie als individuelle Existenzen in dessen Bewusstsein eingetreten sind, stets ein Gefühl der Verehrung oder Furcht hervorrufen. Das aber ist Religion, heidnische Religion, aber eine sozusagen legitime Phase in der religiösen Entwickelung der Menschheit: Alle Religionen haben eine astrale Phase durchgemacht. Eine Loslösung des Astralen vom Religiösen, oder umgekehrt, ist nur auf der höchsten Stufe religiösen und philosophischen Denkens möglich. Sind wir ja, geschichtlich gesprochen, nicht in der Lage, auch nur auf eine höhere Religion hinzuweisen, in welcher das astrale Element in Theorie und Praxis gänzlich überwunden wäre. Es muss aber nur ausgesprochen werden, was ja auch schon oft, allerdings nur beiläufig und mehr unbewusst, geschehen ist — es muss nur ausgesprochen werden, um als unumstössliche Wahrheit von selbst einzuleuchten, dass die Entwickelung astralreligiöser Anschauungen zu höheren Formen wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage vor sich geht und von diesem aus erfasst werden muss. Der primitive Volksgeist, dem die übermenschliche Macht vor allem in der Gestalt von Wettererscheinungen entgegentritt, von denen des Menschen Wohl und Wehe abhängt, spricht bald die ihm sichtbaren Himmelskörper, deren Bewegungen mit jenen Erscheinungen in Wechselbeziehung stehen, als göttliche Mächte an und macht sie zu Gegenständen seiner Furcht oder Verehrung. Er fühlt sich machtlos gegen die Sonne, und er spricht sie als übermenschliche,

---

[1]) Zu den oben behandelten Ansichten, sowie zu den folgenden Abschnitten, siehe die Schlussanmerkung dieses Kapitels.

göttliche Macht an. Er findet sich ratlos gegenüber den ihm verderblichen Naturerscheinungen, die er nicht abzuwenden weiss, empfindet Dankbarkeit gegen einen der Himmelskörper, der, nach seiner Anschauung, eine heilbringende Besserung herbeizuführen verstand, und betet jenen Himmelskörper als den Quell der Weisheit und Gerechtigkeit an. Gerecht ist für ihn alles, was seinen Interessen förderlich ist. Nur einen Schritt weiter, und der Mensch führt das geringe Mass von Macht, Weisheit und Leben, das er bei sich und seinen Mitgeschöpfen findet, auf die Himmelskörper als dessen Ursprung zurück. Alles vergeht, aber Sonne, Mond und Sterne leben ewig, sie also sind der Quell des Lebens. Unbewusst, mechanisch, findet der primitive Volksgeist das Problem von den Attributen des Geschöpfs in deren Abhängigkeit von den Attributen des Schöpfers (Plato, Gabirol, Hallewi). Es mag paradox klingen, ist aber deshalb doch wahr: In diesem Punkte berührt sich das primitive Denken mit der höchsten religiös-philosophischen Kontemplation. Auf dem langen Wege zwischen diesen beiden Grenzpunkten beschreibt das Bewusstsein von dieser Urtatsache religiösen Empfindens und Denkens eine Linie, die von einem Differenzierungspunkt in eine negative und eine positive Hälfte geteilt zu denken ist. Jeder Schritt vorwärts bedeutet zunächst eine Verdunkelung dieses Bewusstseins. Die individualisierten und personifizierten Himmelskörper vervielfachen sich, indem für jede Bewegungsphase eines jeden derselben eine besondere Personifikation gesetzt wird (wobei es allerdings schwer zu entscheiden ist, ob dies nicht eben die Eigentümlichkeit der primitivsten Anschauung ist). Die unter verschiedenen Gruppen ausgebildeten Personifikationen werden, bei Berührung und Verschmelzung dieser Gruppen miteinander, nicht identifiziert, sondern, unter nationalen und politischen Gesichtspunkten zu einander in Beziehung gebracht. Je entwickelter dann die Kommunikation der nationalen und politischen Gruppen untereinander, je entwickelter die soziale Schichtung und je gestaltungsreicher die Lebensformen, desto entwickelter die Beziehungen unter den astralen Personifikationen (worunter wir auch die tellurischen, Luft- und Wassergottheiten aller Grade und Qualitäten mit einbegreifen). Motive abgeleiteter Natur lösen sich ab und führen ein selbständiges Dasein. In jener Phase, in welcher der Volksgeist sich schon im Dichten von Mythen offenbart, ist das attributive Urmotiv bereits längst verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt. Nationale, politische, geschichtliche, eschatologische, astrologische, magische, insonderheit aber sexuelle Motive sind es,

von denen die (mündlichen oder schriftlichen) mythischen Schöpfungen gestaltet und getragen werden. Der Mensch, der eigentlich nur das, woran es ihm gebricht, Leben, Weisheit und Kraft, bei den Mächten droben sucht, hat nicht die Kraft, diese Eigenschaften, die er aus der Potenzierung seiner eigenen Qualitäten erhielt, rein zu erfassen. Auch seine Schwächen, die aber, da sie fast sämtlich in der Genusssucht wurzeln, den eigentlichen Inhalt seines Daseins ausmachen, potenziert er und belegt mit ihnen die von ihm verehrten und gefürchteten Idole. Und wie die, auch auf den höchsten Kulturstufen kaum überwindliche Genusssucht das erste Regen des Gottesbewusstseins im Menschengeist in eine Missgeburt verwandelt, so nimmt mit der Entwickelung der Verhältnisse und der grösseren Raffiniertheit der Lebensgenüsse auch der Einfluss zu, welchen die, der Genusssucht entspringenden Motive auf die Götter- und Heroengestalten des Mythos ausüben. Und das ist der Grund der Erscheinung, dass das sexuelle Motiv eine so überragende Stellung einnimmt. In der höchsten Potenz seiner grössten Leidenschaft findet der Mensch auf dieser Kulturstufe sein höchstes Götterideal.

Die ursprüngliche Tendenz der Entwickelung verwandelt sich scheinbar in ihr Gegenteil. Die Attribute von Macht und Weisheit waren es ursprünglich, die der primitive Mensch bei den Göttern suchte. In erster Reihe das Attribut der Macht. In der höchsten Entwickelung der Philosophie (Plato, Gabirol, am schärfsten und klarsten bei Maimuni) wird die Macht von der Weisheit abgeleitet. Anders das primitive Denken: Das eigentlich entscheidende Attribut ist das der Macht, die Weisheit ist sekundär, ein Mittel, die Macht zu gewinnen, oder ihr zu begegnen. So aber das national-politische Motiv sich zu selbständigem Dasein erhoben hat, ist es nicht mehr der Gott, der dem Menschen Macht verleiht, sondern umgekehrt, die Götter verdanken ihre Macht den siegreichen Waffen der Menschen. Gewiss, die babylonischen und assyrischen Könige, deren Inschriften auf uns gekommen sind, werden nicht müde, ihren respektiven Göttern für die ihnen gewordene Macht zu danken, und oft hat es den Anschein, als ob sie tatsächlich daran glaubten. Allein, da Sieg und Niederlage, und mit ihnen die dominierenden Götter so oft wechselten, wird man bei der Lektüre dieser Inschriften niemals den Eindruck los, dass Könige und Priester wohl wussten, wie es um die Macht der Götter bestellt war, und dass es lediglich das Volk war, für das man die Theorie zurechtlegte. Entscheidend aber ist, dass diese Inschriften eben schon das Zeitalter der Theorie

wiederspiegeln. Diese Theorie suchte eben schon dem immer entschiedener hervortretenden, wenn auch noch dunklen Bewusstsein zu begegnen, dass es die Götter sind, welche des Schutzes der menschlichen Waffen bedürfen. Hat sich ferner das magische Motiv zu selbständiger Existenz losgelöst, so war es um die Weisheit der Götter getan. Der Mensch hatte Mittel und Wege, der Macht der Götter zu widerstehen, deren Wirksamkeit aufzuheben, oder sie zur Wahrnehmung seiner Interessen zu zwingen. Nicht nur war seine Weisheit grösser, als die seiner Götter, sondern er vermochte es, auch deren Macht illusorisch zu machen. Dies geht aus den Zaubertexten zur unleugbaren Evidenz hervor. Und diese rühren doch, in der uns vorliegenden Gestaltung, aus der theoretisierenden Zeit her, in welcher man diesen Eindruck bereits abzuschwächen suchte, einer Zeit, die über die hier ins Auge gefasste weit hinausliegt. Dasselbe gilt auch von den, so vielfach über Gebühr bewunderten Busspsalmen. Auch diese liegen uns in der Redaktion späterer Zeiten vor. Und doch, auch diese Psalmen, aus denen man oft in der Tat den Pulsschlag eines religiösen Herzens herauszuhören glaubt, enthalten noch vieles, sehr vieles, das sich in der Sphäre des Negativen bewegt. Man hat darauf hingewiesen, dass in diesen Busspsalmen den Göttern mitunter gedroht wird. Die Götter besitzen wohl eine gewisse Macht, aber sie können durch Drohungen zur Nachgiebigkeit gezwungen werden. Aber etwas anderes ist es, worauf hier aufmerksam gemacht werden muss: Zieht man die noch zu beleuchtende Gesamtauffassung vom Wesen der Götter selbst im entwickeltsten Stadium religiösen Denkens in Babylonien und Assyrien in Betracht, und liest die Psalmen unter diesem Gesichtspunkt, so wird man bald dessen inne, dass auch die erhabensten Ergüsse im Grunde darauf angelegt sind, die Götter durch Schmeichelreden zu betören und zu gewinnen. Wenn dieses Pendant der Drohung, als solches also eigentlich schon durch diese nahegelegt, nicht so leicht erkennbar ist, so ist dies in der ganzen Sachlage begründet: Die späteren, theologisch gebildeten und religiös fortgeschrittenen Bearbeiter hatten den Standpunkt der früheren Zeit eben nicht überwunden, sie mochten auf die wirksamen Mittel, Drohung und Schmeichelei, ebenso wenig verzichten, wie die frühere Zeit. Man war blos sozusagen weltmännischer geworden, man hatte im Verkehr mit den Göttern mehr Politur, mehr Art, angenommen. Zum Teile war es wohl auch die fortschreitende religiöse Erkenntnis an sich, der die krassen Formen von Drohung

und Schmeichelei unstatthaft erschienen. Nun ging es wohl an, die Schmeicheleien gründlich zu polieren und den täuschenden Ton der aufrichtigen Ergebenheit zu treffen. Nicht aber so bei der Drohung. Wollte man auf diese nicht gänzlich verzichten, und das wollte man nicht, und nach der ganzen Auffassung vom Wesen der Götter konnte man dies nicht wollen — wollte man also auf die Drohung nicht gänzlich verzichten, so durfte man sie nicht bis zur völligen Unkenntlichmachung retouchieren: Es hätte nämlich sonst passieren können, dass der angeredete Gott wirklich so stupide ist und die Situation nicht kapiert. Man hatte eben von der Weisheit und Allwissenheit der Götter keine sehr hohe Meinung und man behandelte sie danach. Man behandelte sie wie die, göttliche Verehrung verlangenden und auch geniessenden Könige. Sie besassen Macht und waren gefürchtet, aber durch Schmeichelei, und gelegentlich auch durch Drohung, konnte man sich ihrer versehen. Heuchelei den Göttern gegenüber war ebenso natürlich und allgemein, wie gegenüber Königen und Machthabern aller Zeiten. Davon war aber ausser der Weisheit, mittelbar auch die Macht der Götter affiziert. Wie bei irdischen Machthabern bedeutete der Mangel an Allwissenheit und Allweisheit bei den Göttern eine wesentliche Schranke ihrer Macht. Wie man irdischen Machthabern diese Eigenschaften gerade im Bewusstsein, dass sie solche tatsächlich nicht besitzen, zuzuschreiben pflegte, um sie dadurch in der Ausübung ihrer Macht zu beschränken, so verfuhr man auch mit den Göttern. Aehnlich, aber in umgekehrtem Verhältnis, steht es mit dem astrologischen Motiv. Mit der Loslösung dieses Motivs zu selbständiger Existenz war die Macht der Götter, ebenso wie durch das Fatum der Griechen, unmittelbar affiziert, mittelbar aber auch deren Weisheit und Allwissenheit.

Am intensivsten jedoch war die Selbständigkeit des sexuellen Motivs. Dieses Motiv, einmal vom Attribut des Lebens losgelöst, ist zum Zentrum alles religiösen Lebens geworden. Kein Wunder denn, dass es das literarische Grundmotiv abgibt, um das sich alle anderen gruppieren. Man sagt oft, die antiken Menschen konnten beim Ištar-Dienst, so sie diesen nicht von aussen angenommen, sondern als einen Teil des heimischen Kults mitlebten, ein relativ reines Herz bewahren. Das ist ein Irrtum, dem nicht scharf genug entgegengetreten werden kann. Man glaubt, damit eine Ehrenrettung der alten Babylonier und anderer semitischer Völker, oder der Griechen, zu vollziehen. In Wahrheit jedoch muss es zur

Ehre der antiken Menschen gesagt werden, dass zu Zeiten, in denen die Orgien des Ištar-Dienstes den Kulminationspunkt der Ausschweifung und der Lasterhaftigkeit erreicht, wenigstens einige Auserlesene sich unter ihnen gefunden haben, welche die Verderblichkeit dieses Lasters erkannten und hin und wieder den, wenn auch im Grunde vergeblichen Versuch machten, eine Aenderung herbeizuführen. Nach dem bis jetzt vorliegenden literarischen Material der Babylonier darf man sagen, dass diese bessere Erkenntnis der Wenigen den Differenzierungspunkt bedeutet, von dem wir oben sprachen. Man kann natürlich nicht von einer „Religionsphilosophie" der Babylonier sprechen, wie das hier und da übertreibend zu geschehen pflegt. Aber es ist eine psychologisch begründete, und durch das Beispiel der Israeliten und der Griechen (s. nächstes Kapitel) geschichtlich nahegelegte Annahme, dass das, auch noch so leise und kaum wirksame Bestreben der wenigen Einsichtigen, die geschlechtliche Befleckung von Religionswegen wenigstens in deren krassesten Erscheinungen zu bekämpfen, den Ausgangspunkt jener Bewegung bezeichnet, die wir als eine verhältnismässig systematische Bearbeitung der babylonischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage anzusehen pflegen. Gewiss, das Ištar- und Hierodoulenmotiv steht im Mittelpunkt der systematisch retouchierten religiösen Literatur. Der Ištardienst als der Mittelpunkt des Götterdiensts ist eine bezeugte geschichtliche Tatsache, nicht nur durch andere, ausserbabylonische Quellen, sondern auch durch die babylonischen selbst. Aber die Knappheit der Berichte über diesen, im Mittelpunkt des Götterdiensts stehenden Ritus spricht zur Genüge dafür, dass hier nicht alle Erkenntnis von der Verwerflichkeit des Treibens gefehlt hat. Diesen Dienst in der Praxis zu unterdrücken, daran war nicht zu denken, das konnte man, ja wollte man nicht, dazu fehlte die Kraft, die einzig und allein die Erkenntnis vom Wesen des Göttlichen verleiht und verleihen kann. Aber man hat vielleicht angefangen, in geheimen Kämmerlein, deren so viele den Zikkurat (den eigentlichen Tempel) umgaben, das zu tun, was man in früheren Zeiten, zu grösserer Ehre der Götter, öffentlich zu tun pflegte. Darauf mag auch der Umstand hinweisen, dass man in den bis jetzt freigelegten babylonischen und assyrischen Tempelbezirken den Ištardienst nicht bestimmt lokalisieren kann. Diese Zurückhaltung ist von wirklich religiöser Erkenntnis noch sehr weit entfernt, aber sie ist es bestimmt, der die Babylonier das Wenige verdanken, was wir bei ihnen von fort-

geschrittener religiöser Entwickelung finden. Nur in dem Masse, in welchem die Selbständigkeit des sexuellen Motivs in der religiösen Literatur und Praxis geschwächt werden konnte, konnten es auch die anderen selbständig gewordenen Motive, konnte eine Systematisierung der Götterlehre unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage, mit der Richtung auf den ethischen Monotheismus angebahnt werden. Und wenn die Babylonier, wenigstens die eigentlichen Babylonier (s. w. u.), darin so wenig, ja fast gar nichts, erreicht haben, so ist der Grund hierfür eben darin zu finden, dass sie auch in der Unterdrückung der Selbständigkeit und der zentralen Stellung des Ištar- und Hierodoulenmotivs, und folglich auch in der Unterdrückung der anderen Motive so wenig erreicht haben. Sie fanden den Weg, hatten aber nicht die Kraft, ihn wirklich anzutreten und zurückzulegen. Dass die selbständig gewordenen Sekundärmotive auch in der systematisierenden Periode nicht überwunden, ja kaum erkennbar geschwächt worden sind, ist bereits oben erwähnt worden. Die Keilinschriften und andere hierhergehörige Dokumente, wie die Tel Amarna-Briefe und sonstigen Berichte, legen denn auch untrügliches Zeugnis davon ab, dass der babylonische, assyrische, wie der westsemitische, ja selbst der berühmte ephemere egyptische Monotheismus im Grunde eine Fabel ist. Die Assyriologen und die anderen in Betracht kommenden Gelehrten haben sich nicht umsonst in den Gedankengang der alten Könige und Priester hineingelebt. Sie haben von ihnen manches gelernt, oder doch unter deren Einfluss manches vergessen, vor allem das, was man mit dem Ehrennamen Monotheismus bezeichnen kann und darf. Wenn so ein babylonischer oder assyrischer König vor Marduk, beziehungsweise Aschur, dem er zur Macht verholfen hatte, stand, und ihn mit den erhabensten Redensarten zu betören suchte, dass er sein Gott ist, so tat er in Wahrheit nur so, als ob er seine anderen Götter aufgegeben hätte. In dem Programm für die nächsten Tage war schon längst der Besuch eines anderen Tempels angesetzt, und eine ähnliche Litanei, oft auch, mutatis mutandis, dieselbe, von den Priestern vorbereitet, um vor dem anderen Gotte rezitiert zu werden. Die Assyriologen gehen noch weiter, sie vergessen es tatsächlich, und sprechen in begeisterten Worten vom babylonischen, mit besonderem Enthusiasmus aber vom assyrischen Monotheismus. Die assyrischen Könige nannten Aschur „Gott der Götter“, oder „König der Götter“, darob helle Begeisterung unter den Assyriologen. Als ob diese Könige nicht oft einen Tag nachher ähnliches in dem Tempel eines

anderen Gottes sprachen, als ob solche Litanei im Tempel Aschurs nicht oft der Abschiedsgruss vor dem Marsch nach Babylon war, um dort bei Marduk vorzusprechen, zum Zeichen der Besitzergreifung von dessen Land seine „Hände zu fassen“ und auch ihn, mit derselben Aufrichtigkeit, „Herr oder König der Götter“ zu titulieren. Gewiss verhält es sich damit hier, wie mit jeder Heuchelei, dass sie die Reverenz vor der geheuchelten Tugend bedeutet. Und in diesem Sinne kann man gewiss von einer, in die Entwickelungsrichtung des Monotheismus sich bahnbrechenden Erkenntnis in Babylonien und Assyrien sprechen. Ja, man kann vielleicht noch weiter gehen und sagen, dass in der Systematisierung der Theologie eine solche Entwickelung wirklich angebahnt worden ist, das heisst, dass damit eine der notwendigen Bedingungen einer solchen Entwickelung gegeben war. Zu einer wirklich monotheistischen Entwickelung gehörte aber die geistige Konzeption des göttlichen Wesens, von der in der gesamten ausserisraelitischen, ja selbst nachisraelitischen (aber vorislamitischen, oder, weniger strenge gefasst, vorchristlichen) semitischen Literatur kein Strahl wahrzunehmen ist. Zu dieser Konzeption aber konnte es bei den alten ausserisraelitischen Semiten nicht kommen. Dazu gehörte die vorherige Ueberwindung der selbständig gewordenen Sekundärmotive und die Leitung der gesamten Entwickelung unter die ausschliessliche Herrschaft des attributiven Gesichtspunkts. Von hier zum reinen und ungetrübten geistigen, ethischen Gottesbegriff ist noch ein langer Weg, der der inneren Entwickelung Altisraels, ja noch darüber hinaus, wenn man spätere Reaktionen und die Exaktheit des sprachlichen Ausdrucks (die eigentlich erst in der Philosophie des Mittelalters erreicht worden ist) mit in Betracht zieht. Dass aber dieser Weg in Babylon nicht betreten werden konnte, lag vor allem in der für die Babylonier unüberwindlichen Intensität des sexuellen Motivs. Die jüdischen Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts treten in die sichtbare Erscheinung zu einer Zeit, die unmittelbar auf jene folgt, in welcher der geistige Gottesbegriff des Judentums seinen exaktesten sprachlichen Ausdruck gefunden hat. Wenn wir aber der Beteuerung einiger von ihnen, dass sie einen streng geistigen Gottesbegriff hegen, trotzdem keinen, jedenfalls keinen objektiven Wert beimessen, so ist das hauptsächlich auf Rechnung ihres kosmoerotischen bisexuellen Prinzips zu setzen (I, 247,1 u. 262,1). Wie weit entfernt nun haben wir uns, angesichts dieser geschichtlichen Tatsache, einen Assurbanipal, oder auch einen

Amenophis (IV), von dem zu denken, was auf den Namen Monotheismus irgendwie Anspruch machen könnte. Und hier ist der wunde Punkt, in dem sich Assyriologen und Egyptologen noch vergesslicher zeigen, als ihre vorisraelitischen Monotheisten. Jene haben der weiblichen Hälfte ihres jeweilig als „Herrn der Götter" angeredeten Gottes nie vergessen. Und auch der angeblich rücksichtslose, eben erwähnte egyptische Monotheist zerfliesst in einem seiner Briefe in rührender Dankbarkeit für eine ihm, auf seine Bitte, zugesandte Ištar. Man denke, was wohl Maimuni dazu gesagt haben würde, wenn man ihm einen dieser sonderbaren Monotheisten vorgestellt hätte!

Damit haben wir den Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus die Darstellung der biblischen Attributenlehre in ihrer Entwickelung in Angriff zu nehmen ist:

Die biblische Literatur stellt, bereits in ihren ältesten Teilen, ein Stadium dar, in welchem die Entwickelung den Differenzierungspunkt schon längst überschritten hat. Gewiss hat es eine Zeit gegeben, in welcher auch unter den fernen Vorfahren Altisraels die Sekundärmotive Sage und Dichtung, sowie die religiösen Vorstellungen und das religiöse Leben, beherrschten, und die Bibel berichtet es ja selbst. Und in der religiösen Praxis berichtet ja die Bibel auch für die Zeit der höchsten monotheistischen Entwickelung von nur allzuhäufigen Rückfällen, was besagen will, dass das Volk und mitunter auch seine Vertreter in ihrer Praxis hinter der autoritativ erreichten Entwickelungsphase zurückblieben, beziehungsweise hinter diese zurückgegangen sind. Doch liegt die Herrschaft der Sekundärmotive in Israel in der präliterarischen Zeit, und nur die Vergleichung mit anderen altsemitischen, besonders babylonischen Literaturprodukten lässt uns in den vorliegenden biblischen Schriften die älteren Phasen erkennen. An der einmal erreichten Erkenntnis haben auch alle Rückständigkeit und aller Rückfall in der religiösen Praxis nichts geändert. Und sollten dem Abfall von der autoritativ erreichten Erkenntnis entsprechend anders geartete literarische Erzeugnisse zu Hilfe gekommen sein, so sind sie jedenfalls sehr gründlich unterdrückt worden. Einmal unter dem attributiven Gesichtspunkt eingeleitet, hat die monotheistische Entwickelung Israels diese Bahn nie wieder verlassen.

Das gilt nicht nur von der autoritativen, sondern auch von jenen Teilen der israelitisch-jüdischen Literatur, die von dieser in manchen wichtigen Lehren wesentlich abweichen (Dogmengeschichte und

I, Einleitung). Von dem hier gewonnenen Gesichtspunkt aus kann man den sachlichen Differenzen einen literarischen Ausdruck geben: Eine je weitere Entwickelungsstufe ein Literaturprodukt repräsentiert, je weniger möglich ist es, Elemente herauszufinden, die auf die Zeit der Herrschaft der Sekundärmotive hinweisen. Damit ist schon zugleich gesagt, dass auch innerhalb der uns vorliegenden biblischen Literatur verschiedene Teile verschiedene Grade der Intensität in der Alleinherrschaft des Attributenmotivs vertreten.

Ist es nun schon längst erkannt worden, dass die Entwickelung des israelitischen Monotheismus aus der Vergleichung der erzählenden Partieen der Bibel mit den altorientalischen Mythen heraus zu erfassen ist (Goldziher), so sind von unserem Gesichtspunkt aus zwei neue, sachlich und methodisch gleich bedeutsame Momente hinzugefügt worden:

1. Das Attributenmotiv als Schlüssel zum Verständnis,
2. die strenge Scheidung von autoritativer und Volksliteratur als Handhabe zur Orientierung in den bedeutendsten Phasen der Entwickelung.

Hält man das hier erzielte mit dem zusammen, was im vorigen Kapitel gesagt worden ist, so ergibt sich die weitere Gliederung unseres Kapitels in folgende Einzelfragen:

II. Die monotheistische Bearbeitung des Mythos.
III. Ethische und metaphysische Attribute.
IV. Der Name Gottes.
V. Das Attributenmotiv im theokratischen Gedanken.

II.

Die monotheistische Bearbeitung des Mythos.

Die Frage, ob der Bericht der Bibel von der Emigration der Abrahamiten aus Ur auf einer im allgemeinen geschichtlichen Tatsache beruht, ist für uns durchaus irrelevant: Hat man einmal zugegeben, dass die im Hintergrund auftauchenden mythischen Elemente in den Erzählungen der Bibel ein spezifisch babylonisches Kolorit verraten, so kann man ohne weiteres die Entwickelung in Israel als eine Fortsetzung der leisen Anfänge in Babylon auffassen und darstellen.

Daran würde selbst das Zugeständnis nichts ändern, dass die monotheistische Idee Israels unter dem Einfluss Egyptens, wie die Egyptologen, oder der Keniter, wie die Arabisten herausgefunden

haben wollen, sich entwickelt hätte. Um den Ruhmestitel Israels wird hier nicht gefeilscht. Dieser steht durchaus nicht in Frage: Es waren eben, trotz alledem und alledem, weder die Egypter, noch die Keniter, welche die wirklich monotheistische Idee geoffenbart bekommen und der Welt geoffenbart haben, jene monotheistische Idee echter Marke, die mit der assyriologischen, egyptologischen und kenitistischen Immitation derselben nicht zu rivalisieren braucht (bei etwas tieferer religiöser und philosophischer Bildung wäre es zu dieser sonderbaren Auseinandersetzung wohl gar nicht erst gekommen). Noch weniger kann es sich um die Originalität im Mythosdichten handeln. Wir werden bald sehen, wie bereitwilligst und wie gründlich das autoritative Judentum auf diesen Vorzug verzichten wollte. Aber die zu Tage geförderten geschichtlichen und literarischen Tatsachen liegen nun einmal so, dass all die angedeuteten Hypothesen wie Dunst vor der siegreich durchdringenden Sonne sich verflüchtigen. Oft sehr gegen ihren eigenen Willen arbeiten diese Forscher im Dienste der Wahrheit, indem jeder neue Fund von neuem die Bestätigung dafür bringt, dass der Bericht der Bibel in seinen allgemeinen Zügen auf geschichtlichen Tatsachen beruht. Und so müssen denn auch wir der Wahrheit auch da dienen, wo sie nicht gerade nach unserem Wunsche geht. Käme es auf unseren Wunsch an, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass wir unsere Vorfahren am liebsten als geborene Monotheisten feiern möchten, die niemals etwas von Mythologie haben wissen mögen. Aber die Wahrheit präsentiert sich eben anders. Alles zeigt dahin, dass die Abrahamiten, wie die Vorfahren Israels nun einmal genannt werden müssen, selbst wenn es niemals einen Abram oder Abraham gegeben haben sollte, — dass die Abrahamiten wirklich Babylonier waren, dass sie von Ur (oder einer anderen Stadt oder Provinz Babylons) in der Richtung nach dem Westen ausgewandert sind. Ob diese Auswanderung die Folge religiöser Differenzen war, wie eine talmudische Tradition zu erzählen weiss, wird sich schwer ausmachen lassen. Immerhin ist zweierlei zu bedenken. Die zu Tage geförderten literarischen Produkte der Babylonier bedeuten auch eine Ehrenrettung der agadistischen Interpretation der Schrift. Es ist bereits nachgewiesen worden (Goldziher u. a.), dass oft eine weit hergeholt scheinende agadistische Interpretation nichts anderes ist, als eine Wiedereinführung eines ursprünglich integrierenden, später aber eliminierten Bestandteils eines geschichtlichen oder legendären Berichts der Bibel. Und wird es sich auch kaum

jemals nachweisen lassen, dass dies auch in unserem Falle gilt, so ist das zweite Moment zu bedenken. Es hat in der alten Zeit kaum eine Emigration ohne vorhergehenden Streit gegeben, und keinen Streit ohne religiösen Hintergrund; zugegeben auch, dass die religiösen Differenzen oft sekundär gewesen sein mögen.

Mag man nun darüber denken, wie man will: Eine Vergleichung der beiden Literaturen, der babylonisch-assyrischen und der biblisch-talmudischen, mit einander ergibt die unzweifelhafte Tatsache, dass die Abrahamiten beim Verlassen ihrer damaligen Heimat einen reichen Stock von Mythen und Sagen mit sich mitnahmen, die sie im Laufe der Zeit (zuerst wohl nur mündlich und dann auch schriftlich) in der Richtung des Monotheismus entwickelt haben. Und da dies wohl einige Jahrhunderte nach Hammurabi, jedenfalls nicht früher als zu Beginn der hammurabischen Zeit geschehen ist, so haben wir es literarisch in der Hauptsache mit den späteren Stadien der Entwickelung zu tun. Wir befinden uns nicht nur schon längst hinter dem Differenzierungspunkt in der Entwickelung, welche die Abrahamiten noch in ihrer babylonischen Heimat mitgemacht haben, sondern bereits mehrere Jahrhunderte nach dieser Auswanderung. Doch hat es gewiss schon zur Zeit der Abfassung des ersten Bundesbuchs, das die Grundlage des Sinaibundes bildete, schriftliche Bearbeitungen dieser Sagen gegeben, wenn auch die Abfassung der erzählenden Quellenschriften des Elohisten und des Jahvisten in eine spätere Zeit (um 1000) zu setzen ist. Diese älteren erzählenden Schriften, waren in das Bundesbuch nicht einbezogen, gleichwohl haben sie, wie später die genannten, aus ihnen hervorgegangenen Quellenschriften, ein gewisses autoritatives Ansehen genossen. Stand ja das Bundesbuch mit jenen Schriften, wie später mit den erzählenden Quellenschriften E und J auf demselben Boden, auf dem Boden der Engellehre (Dogmengeschichte). Es scheint daher sicher, dass auch jene älteren Schriften die mythischen Elemente der Erzählung im ganzen in derselben Entwickelungsphase darboten, wie die später abgefassten Quellenschriften. Denn da das erste Bundesbuch, wenn auch nicht das absolute Bilderverbot, schon das Verbot enthielt, ein Bild Gottes zu machen, so war die Bildlosigkeit Gottes, also die geistige Konzeption des Gottesbegriffs schon erreicht. Die Interpretation Spinozas, dass die Bibel unter Bildlosigkeit Gottes die Unbestimmbarkeit seines Bildes versteht, also auf die in deren Gesamtheit bildlich unbestimmte pantheistisch aufgefasste Materie hinzielt, — diese Interpretation, die

mehr von dem dialektisch-homiletischen Raffinement, als von der Wahrheitsliebe ihres Autors zeugt, darf man doch den biblischen Schriftstellern nicht zumuten. Diese Tatsache ist eine Bürgschaft dafür, dass in der israelitischen Literatur jener Zeit, auf der sich das erste Bundesbuch in seinen theoretischen Voraussetzungen aufbaut, die Entwickelung bereits auf dem Boden der geistigen Konzeption des Gottesbegriffs sich bewegt hat.

Es wäre nun müssig, und für unsere Aufgabe auch zwecklos, darüber Vermutungen aufzustellen, wie die Zwischenphasen der Entwickelung ausgesehen haben. Worum es sich hier einzig und allein handeln kann, ist, den Wendepunkt herauszufinden, der für die spezifisch-israelitische Entwickelung entscheidend war. Das aber kann nach dem, im vorigen Abschnitt erzielten Gesichtspunkt nicht mehr zweifelhaft sein. Um den, vielleicht schon zur Zeit der Emigration, wenn auch zunächst nur dunkel erfassten Begriff von einem bildlosen, geistigen Gott durchführen zu können, mussten die abrahamitischen Babylonier auf jenem Wege fortschreiten, den sie bereits in der früheren Heimat angetreten hatten. Sie mussten das sexuelle Motiv in Religion und Literatur in einem Masse überwinden, welches sich für die anderen Babylonier unerreichbar zeigte. Und das hat sich, nach dem ganzen vorliegenden Material, dadurch vollzogen, dass man die alten Mythen, die in keiner Phase ihren religiösen Charakter abgestreift haben, im national-religiösen Sinne bearbeitet hat. Die gänzliche Ueberwindung der Ištar- und Hierodoulenmotive war unmöglich, nicht nur auf dem Wege zum geistigen Gottesbegriff, sondern auch nach der Erreichung desselben. Solange man noch auf dem Boden der Engellehre stand, also bis zum deuteronomischen Bunde, solange sich Gott der, in körperlichen Formen erscheinenden Engel bediente, war erstens der geistige Gottesbegriff noch nicht in seiner ganzen Reinheit erfasst, und zweitens gaben die Engel an sich Gelegenheit genug, jene, dem reinen Monotheismus verderblichen Motive in der Literatur auch noch zu einer Zeit zu kultivieren, in welcher sie in der autoritativ zugelassenen religiösen Praxis schon längst überwunden waren. Ein Beispiel für ersteres bietet die Erzählung von den drei bei Abraham erschienenen Engeln (Gen. 18). Ziemlich verdeckt, aber der Aufmerksamkeit der Talmudisten nicht entgangen, ist hier die Tatsache, dass einer der Engel, gerade der, der die Botschaft überbringt, dass Sarah eine neue Verjüngung erleben und einen Sohn gebären wird, eine besonders bevorzugte Stellung einnimmt. Und

kann man auch den modernen Exegeten keineswegs darin zustimmen, dass auch die jetzt vorliegende Bearbeitung dahin zielt, diesen bevorzugten als Gott selbst einzuführen, so muss man doch soviel zugeben, dass in einer älteren Entwickelungsphase dieser Erzählung dies wohl der Fall war, und dass dem späteren Bearbeiter die, ohne Zweifel beabsichtigte gänzliche Verwischung dieses Zuges tatsächlich nicht gelungen ist: Auf dem Wege zur Entwickelung des streng geistigen Gottesbegriffs liess man also doch nicht nur die Engel, sondern auch Gott selbst, den man sich im übrigen schon als Geist vorgestellt hat, gelegentlich in der Gestalt eines Menschen auf der Erde erscheinen. Ein Beispiel für das letztere bietet die Erzählung von den „Söhnen Elohims", die an den Menschentöchtern Gefallen fanden, nach ihrer eigenen Wahl sich aus deren Mitte Frauen wählten und mit ihnen das Geschlecht der Riesen zeugten (Gen. 6,1—4). Nichts ist verfehlter, als hier und bei ähnlichen Stellen apologetische Exegesis zu treiben (s. Schlussanmerkung). Vielmehr entspricht es der Wahrheit, dass wir es hier mit einem (zwar einer späteren Quellenschrift einverleibten, aber) älteren mythischen Element zu tun haben, mit den „gefallenen Wächtern", wie wir sie aus dem Henochbuch und anderen apokryphen Schriften kennen. Die Talmudisten nahmen denn auch keinen Anstand, die Stelle in diesem Sinne zu interpretieren, indem sie, wie oft, den hier zugrunde liegenden alten Mythos einfach ergänzten. Selbst nun wenn dieser Mythos nicht rein babylonischen Ursprungs sein sollte, so sind es doch die für uns entscheidenden Momente, die Empörung der Söhne Elohims gegen diesen und das sexuelle Motiv in der Sphäre des Göttlichen, mögen sie auch später mit einem Mythos anderen (etwa parsischen) Ursprungs vereinigt worden sein. Diese beiden Elemente sind gewiss altbabylonisch und datieren aus einer Phase, die wir weit hinter der Zeit des ersten Bundesbuchs zu suchen haben.

So sind wir denn doch, ohne dass wir darauf meritorisch ausgegangen wären, auf zwei Beispiele älterer Entwickelungsphasen gestossen, die uns nicht nur den Zusammenhang zwischen Engellehre und der zu überwindenden Motive verbürgen, sondern auch als eine schickliche Handhabe für den Nachweis sich empfehlen, wie die nationale Note in der religiösen Entwickelung Altisraels das Mittel abgegeben hat, jene Motive zu überwinden:

So verschiedenartig auch die anstössigen Momente in diesen zwei Beispielen sonst auch sind, so sind wir doch geneigt, sie auf

eine Linie zu stellen. Allein folgende Ueberlegung wird uns darauf führen, dass das zweite einer älteren Entwickelungsphase zuzuschreiben ist: Im ersten erscheint Gott selbst in Menschengestalt. Das ist gewiss ein erschwerendes Moment, während im zweiten es nur die Söhne Elohims, die Engel, sind, welche in das menschliche Sexualleben verwickelt erscheinen. In Wahrheit jedoch steht das zweite Beispiel in der monotheistischen Entwickelung tief unter dem ersten. Solange die Motive von Empörung und Sexualleben in die Sphäre des Göttlichen hineinspielen, mag dies letztere auch nur die Söhne Elohims betreffen, kann der geistige Gottesbegriff, selbst wenn er schon dunkel geahnt wird, nicht rein von einem Rest körperlicher Beimischung erfasst, vor allem nicht realisiert werden. Im zweiten Beispiele hingegen ist das sexuelle Moment innerhalb der Sphäre des Menschlichen interniert, während Gott und die Engel dazu nur in Beziehung gebracht werden. Gott, indem die Geburt des Patriarchen Isaak seiner besonderen Vorsehung zugeschrieben wird, die Engel, indem die Sodomiten, die nicht wissen, dass die Fremden eben keine Menschen sind, deren Auslieferung zu unsittlichen Zwecken verlangen (Gen. 19,4 f.). Die Hauptsache ist, dass die Beziehung des sexuellen Motivs jenen Charakter verloren hat, der die geistige Konzeption des Gottesbegriffs ganz unmöglich macht. Dass Gott noch in Menschengestalt erscheint zeugt gewiss davon, dass der Gottesbegriff von seiner höchst möglichen Entwickelungsstufe noch sehr weit entfernt ist. Allein das prinzipielle Hindernis ist überwunden. Auch die Tatsache, dass neben Gott noch Engel existieren, und die andere damit zusammenhängende, dass in der Darstellung der Stammesgeschichte alte, besonders auch sexuelle Motive aus der altbabylonischen Götter- und Heldensage vorherrschen, spricht zur Genüge für die Vervollkommnungsbedürftigkeit des Gottesbegriffs. Es ist aber nicht zu verkennen, dass die nationale Wendung in der altisraelitischen Mythosentwickelung, wie sie uns in diesem Beispiel vorliegt, die entscheidende Phase war, die bereits über sich hinaus auf die gänzliche Ueberwindung aller Motive und deren Unterordnung unter das Attributenmotiv hinwies, wodurch allein der geistige Gottesbegriff in seiner Reinheit erfasst werden und durchdringen konnte. Diese Phase bedeutet somit zugleich auch schon die freie Vervollkommnungsfähigkeit. Nationale Motive waren schon in den altbabylonischen Götter- und Heldensagen, und auch jene waren von religiösen Elementen durchsetzt. Gleichwohl war die nationale Wendung in der altisraelitischen Entwickelung

etwas ganz neues. Der Nationalgedanke in dieser neuen Fassung wies von vornherein über sich selbst hinaus. Ein einziger Gott von geistigem Wesen konnte sich ein Volk erwählen, dessen Stammesgeschichte mit besonderer Vorsehung leiten, um sich ihm in seiner ganzen Grösse zuerst zu offenbaren, aber er konnte es nur als Uebergangsstadium wollen, um dann auch die anderen Völker zu seiner Erkenntnis und Anerkennung zu führen. Doch war dies das Ende der Entwickelung, und wird es hier nur zu dem Zwecke vorweggenommen, um auf den Unterschied zwischen dem altbabylonischen und dem altisraelitischen Nationalmotiv hinzuweisen. Das erstere war ein Hindernis, das letztere ein Beweggrund der Entwickelung. Das nationale Motiv in der alten babylonischen Göttersage brachte die Götter in leiblich verwandtschaftliche Beziehung zu den Helden und Heldinnen, die für die Geschichte des Stammes von Bedeutung waren. In der altisraelitischen Entwickelung der Sage löste sich die leibliche Verwandtschaft in providentielle Beschützung und Leitung auf. Einmal unter diesen Gesichtspunkt gebracht, war die Betrachtungsweise auf jene Bahn gerichtet, auf der die Erkenntnis nicht ausbleiben konnte, dass derselbe Gedanke auch unter Preisgabe der noch stark genug negativ wirkenden Reste der alten Motive, wenigstens der bedenklichsten, aufrecht zu erhalten, ja reiner und wirksamer zu erzielen ist.

Wie und wann und wo diese neue Wendung im Nationalmotiv eingetreten und weiter entwickelt worden ist, wird sich mit Sicherheit niemals feststellen lassen. Die vielen Hypothesen, die darüber aufgestellt worden, sind eben mehr oder weniger willkürliche Hypothesen. Zieht man all die einander kreuzenden Berichte und die zufällig versprengten Ueberreste in Betracht, die auf einen anderen Sachverhalt hinweisen, als die traditionelle systematische Stammesgeschichte es darstellt, so kann man annehmen, dass die Abrahamiten im Verlauf ihrer Wanderung auf nichts weniger, als auf ihre Stammesreinheit bedacht waren. Sie mögen sich dann geteilt haben, ein Teil von ihnen in Egypten durch politische Bedrückung und durch eine geistige (und zum Teile wohl auch leibliche) Rassenkreuzung hindurchgegangen sein, ein anderer Teil mag sich um die Sinai-Halbinsel herum mit anderen Völkern vermischt haben, wieder ein anderer in Kanaan eingedrungen und dort durch ähnliche Kreuzungen hindurchgegangen sein. Genug, die Tatsache kann nicht bezweifelt werden, dass es um die Wende vom vierzehnten zum dreizehnten Jahrhundert (wobei der Spielraum nach beiden

Richtungen ziemlich weit offen bleibt) eine Gruppe von Stämmen gab, deren Vorgeschichte in den nächstvergangenen Jahrhunderten auf den genannten drei Schauplätzen sich abgespielt hatte. Unter diesen ragte das altabrahamitische Element hervor, dessen Urgeschichte sich auf babylonischem Boden abgespielt hatte, und dessen kulturelle Kraft so gross war, dass es schon lange vor dieser Zeit das Leben jener Stämme in Religion, Sagen und Dichten beherrschte, um es dann (um die genannte Zeit) unter einer religiösen Flagge zu einem, allerdings zunächst noch losen politischen Volksganzen zu vereinigen. Das war die Zeit des ersten Bundes unter Mose (auch hier tut der Name nichts zur Sache), dem sich die in Kanaan angesiedelten Stämme erst später angeschlossen haben mögen. Dieses allgemeine Bild erhalten wir, wenn wir an die Betrachtung dieser Fragen mit dem einzig haltbaren Grundsatz herangehen, dass die mythischen und sagenhaften Motive, von denen die alten, nach diesen verschiedenen Richtungen weisenden Berichte durchsetzt sind, die Möglichkeit, ja (im Hinblick auf die Intensität der Wirksamkeit als geschichtliche Realitäten) Notwendigkeit des geschichtlichen Kerns nicht aufheben. Für die hervorragende Stellung und geistige Leitung der altbabylonischen Abrahamiten spricht aber ausserdem noch die Tatsache, dass in allen uns vorliegenden Berichten, mögen sie auf welchen Stamm immer als Heimatsland weisen, der Typus der Verbindung und Verarbeitung der mythischen Motive mit den (oft dunklen) Erinnerungen aus der Stammesgeschichte, stets derselbe ist, und zwar der altbabylonische, wie sie die Verbindung der, früher selbständigen Legenden im Gilgameš-Epos darstellt (Jensen). Eine weitere Evidenz für die hervorragende Stellung der Abrahamiten bietet ferner die Tatsache, dass während die innerhalb der verschiedenen Stämme ausgebildeten Kompositionen von Dichtung und Wahrheit einander so ziemlich parallel sind, es gerade die relativ echtest altbabylonischen Gepräges sind, die man an die Spitze der Stammesgeschichte gestellt und demgemäss verarbeitet hat. Wer an die Berichte der Bibel nicht mit dem, aller wissenschaftlichen Methode hohnsprechenden Vorsatz herangeht, alles für raffinierten Betrug zu erklären, der wird von unserem Gesichtspunkt aus finden, dass der chronologische Platz, den die einzelnen Kompositionen gefunden, zum grossen Teile irgendwie den geschichtlichen Bedingungen von Zeit und Raum entspricht, unter welchen die einzelnen Stämme als integrierende Bestandteile und bestimmende Faktoren des Ganzen aufgetreten sind. Zum grossen Teile, denn es gab noch

andere, wichtigere Rücksichten, die dieses Prinzip oft durchbrechen mussten. Dem entspricht es auch, dass man gewisse sagenhafte geschichtliche Kompositionen auf einer niedrigeren Entwickelungsstufe belassen hat. Man vergleiche die Erzählungen der Genesis (mit Ausschluss ganz weniger Elemente) mit denen des Richterbuchs! Eine Vergleichung aller von demselben Typus mythischer Motive eingerahmten Berichte der Bibel ergibt folgende Orientierung: Diejenigen Kompositionen, deren geschichtliche Elemente aus dunkler Erinnerung und unsicherer Tradition flossen, haben eine je höhere oder geringere Stufe der Entwickelung erreicht, je nachdem sie in die vorsinaitische, unmittelbar nachmosaische, oder später nachmosaische Stammesgeschichte verarbeitet worden sind. Die systematisch zusammenhängenden Erzählungen der Thora, die Rahab-Erzählung in Josua und die Erzählungen im Richterbuch stellen diesbezüglich eine fallende Linie dar. Mit dem Buche Samuel beginnt wieder eine ansteigende Linie. Leicht begreiflich, hier betreten wir bereits die Vorhalle der wirklichen, nach Aufzeichnungen geschriebenen Geschichte. Die mythischen Motive sind nicht gänzlich verschwunden, man schrieb Geschichte nach künstlerischen Motiven, nach dem Geschmack jener Zeit. Je weiter aber wir in der Geschichte fortschreiten, je klarer tritt das Attributenmotiv in den Vordergrund, und je mehr treten die Sekundärmotive in den Hintergrund. Im Einzelnen gibt es auch hier Abweichungen, aber das ist die im ganzen zutreffende Gesamtorientierung.

Die Phase des Richterbuchs entspricht im allgemeinen jener der älteren mythischen Elemente, die wir in unserem ersten Beispiel angeführt haben. Doch wollen wir uns der Entwickelungsphase zuwenden, die nach unserer Ueberzeugung um die Zeit des ersten Bundesbuchs erreicht war (das zweite Beispiel, Gen. 6, gehört nicht zur Stammesgeschichte; s. w. u.). Der Läuterungsprozess der mythischen Motive hatte im ganzen die Stufe erreicht, wie wir sie in den (in späterer Redaktion bestimmbaren) Quellenschriften vorfinden. Nehmen wir gleich den ersten Bericht aus der Urgeschichte des Stammes (Gen. 11,28—32; 12). Nach beiden hier zusammengearbeiteten Berichten, Priesterkodex und Jahvist (P 11,31. 32; 12,4b.5, der Rest J), zieht Abraham von Ur-Kasdim aus und geht nach Kanaan. Nach J entsteht eine Hungersnot in Kanaan, wodurch Abraham gezwungen ist, für einige Zeit nach Egypten zu gehen, wo die Schönheit Sarahs zu der bekannten interessanten Geschichte mit Pharaoh führt. Hier spiegelt sich offenbar die ge-

schichtliche Tatsache wieder, dass die Abrahamiten sich nach diesen beiden Richtungen hin geteilt, oder überhaupt in diesem ganzen Gebiete, Kanaan — (Sinaihalbinsel) — Egypten, teils ein Nomadenleben geführt, teils in festen Wohnsitzen sich niedergelassen haben. J lässt Abraham noch dazu bestimmte Plätze in Kanaan aufsuchen, einen Altar errichten und Opfer darbringen (12,8; 13,18). Hier kommen stammpolitische Motive in Betracht, die P zu unterdrücken allen Grund hatte. Das liegt ausserhalb unserer Interessensphäre hier, gibt uns aber ein Beispiel dafür, wie die verschiedenartigsten Motive oft das Hauptschema durchkreuzen. Stammgeschichtlich soll die egyptische Episode die spätere Erzählung von der harten Berührung Israels mit Egypten vorbereiten. P, der die Geschichte wohl kannte und im übrigen dasselbe stammgeschichtliche Interesse hatte, verzichtet gleichwohl auf die ganze egyptische Episode! Warum? War sie für ihn nicht interessant genug? Das nicht, aber sie war für ihn viel zu viel interessant. Damit berühren wir bereits das späteste Stadium in der monotheistischen Entwickelung des Mythos. Bleiben wir bei J, also bei der Phase, welche der hier zugrunde liegende Mythos vor der Zeit des ersten Bundesbuchs, erreicht hatte. Vor der Zeit des ersten Bundesbuchs, woher wir das wissen? Das ist in unserem Falle leicht zu sagen, weil wir noch zwei andere Versionen dieser Geschichte besitzen, die, wohl in anderen Zentren ausgebildet, auf einer höheren Entwickelungsstufe stehen, und wir allen Grund haben anzunehmen, dass das erste Bundesbuch, mit seinem Begriff vom bildlosen, geistigen Gott, der höchsten, für die damalige Zeit nachweisbaren Stufe entspricht. Die ethisch höhere Stufe in den anderen zwei Versionen, Sarah-Abimelekh (Gen. 20) und Rebekkah-Abimelekh (Gen. 26,6—11), ist dadurch angezeigt, dass in ihnen die Ehre der Stammmütter unversehrt aus der Affaire hervorgeht, während dies in der ersten ziemlich offen gelassen ist (vgl. 12,15—19 mit 20,3—6 und 26,10). Nach demselben Grundsatz sind wir zu der Annahme berechtigt, dass auch die zweite Version eine vormosaische Entwickelungsphase darstellt. Die dritte Version steht nämlich ethisch höher als die zweite: Zwar zeichnet sich die zweite allein durch einen besonderen Zug aus. Die allen drei Versionen gemeinsame, eher unvorsichtige Notlüge über das Verwandtschaftsverhältnis wird nur in der zweiten Version gerechtfertigt (20,12), während es in den anderen dabei belassen wird. Allein, abgesehen auch davon, dass die Rechtfertigung unter den gegebenen Umständen äusserst unzureichend ist, so ver-

schwindet dieser Zug vor dem Werte und der Würde der Tatsache, dass es in der dritten Version zu keiner noch so „ehrbaren Annäherung“ zwischen einem fremden Manne und der Stammmutter kommt (26,10). So haben wir in diesen drei Versionen einer, in ihrem sexuellen Motiv auf einen Mythos zurückgehenden Erzählung drei Entwickelungsphasen vor uns, deren höchste die mosaische Zeit charakterisiert, und deren tiefste weit hinter dieser Zeit zurückliegt. Und so weit auch selbst die höchste dieser Phasen noch von jener entfernt ist, die das autoritative Judentum noch erreichen sollte, so ist der Weg, der zurückgelegt worden war, bevor selbst die erste dieser Phasen erreicht wurde, gewiss noch länger und schwieriger gewesen. Und selbst die in den oben angeführten zwei Beispielen angedeuteten Entwickelungsphasen, die beide hinter der ersten der hier behandelten liegen, bezeichnen bereits ein fortgeschrittenes Stadium in der monotheistischen Entwickelung des Mythos in Altisrael. Es kann nach dem heutigen Stande der vergleichenden Mythoswissenschaft kein Zweifel mehr obwalten, dass die Stammmütter und andere biblische Frauen auf mythische Ištar-Figuren, andere wieder, besonders die Mägde, auf mythische Hierodoulen-Motive zurückzuführen sind. Im ältesten Stadium waren es natürlich die Götter selbst, die in das Sexualleben der Menschen verwickelt waren, dann waren es die Söhne Elohims, dann die Engel des einen Gottes (retouchierte Bilder dieser Entwickelungsphase in Gen. 16,7—14 und 21,17, die Hagar-Geschichte). An die Stelle der Engel traten dann die Stammesväter und Stammeshelden (deren Namen ebenfalls auf astrale Götternamen hinweisen), aber Gott erschien noch immer in Menschengestalt, um seine Providenz in Familienangelegenheiten in greifbarer Nähe auszuführen. Dann traten die Engel an dessen Stelle, oft aber erhielt sich noch die ältere Version, wenn auch ziemlich verdeckt, wie in dem obigen Beispiel, wozu noch jene Stellen zu rechnen sind, in denen abwechselnd Gott und Engel erscheinen, was natürlich nach der Absicht der letzten Redaktion dahin zu verstehen ist, dass man unter Gott den Engel Gottes zu verstehen hat (vgl. die zuletzt angeführten Stellen, und andere, von denen in der Attributenlehre Ibn Dauds und Maimunis noch zu sprechen sein wird). Aber die Geschichten waren noch immer sehr interessant. Die erste der oben behandelten Phasen der Sarah-Rebekkah Geschichte, in welcher der entscheidende Punkt offen gelassen ist, bedeutet gewiss einen gewaltigen Fortschritt gegenüber Erzählungen, wie Gen. 38 oder gar Richter 19. 20. Und doch hat

es früher wohl noch ganz anders ausgesehen. Mit den babylonischen Mythen verglichen, bedeutet auch die älteste der im biblischen Schrifttum selbst durch die massloseste Kritik noch zu entdeckende Phase einen gewaltigen Fortschritt in der Richtung auf die Ueberwindung des sexuellen Motivs in der Religion oder religiösen Literatur. Und doch hat ja auch diese Literatur schon eine Entwickelung zum bessern durchgemacht, und wie mag es da noch früher ausgesehen haben. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die babylonischen Mythen schon zur Zeit der Auswanderung der Abrahamiten auch nur den Grad von Dezenz erreicht hatten, den wir heute in ihnen finden. Eine unbewusst wirkende monotheistische Tendenz soll ja zugegeben werden, und eine solche musste ja auch auf die religiöse Literatur irgendwie, wenn auch noch so leise, eingewirkt haben. Aber gesetzt auch, die vorliegende Phase in der babylonischen Literatur wäre der Punkt gewesen, an welchem die babylonisch-abrahamitische, die altisraelitische Entwickelung eingesetzt hat. Wie viel war da noch zu überwinden, bevor auch nur die niedrigste der in der Bibel noch wahrzunehmenden Entwickelungsstufen erreicht werden konnte. Welch gewaltige ethische Kraftentwickelung. Und wie gross war die läuternde Kraft des national-religiösen Gedankens. Das erste Aufblitzen der lange vorher unbewusst wirkenden Idee, dass schon die Vorgeschichte des Stammes auf die besondere Beziehung des einen Gottes zu diesem Stamme hinweist, mag der Begriff vom Wesen des einen Gottes noch so unvollkommen gewesen sein, musste bald eine prinzipielle Wendung in der nationalen Bearbeitung der alten Mythen herbeiführen. Es musste sich eine intensive Wechselwirkung der beiden entscheidenden Tendenzen entwickeln. Die Tendenz zur Vergeistigung des Gottesbegriffs wirkte läuternd auf die Geschichte des Stammes, und jene zur Verherrlichung der Stammesväter und Stammesmütter auf die zur Vergeistigung des Gottesbegriffs. Und erst in der höchst entwickelten Phase, welche die Verarbeitung der alten Mythen in die Stammesgeschichte um die Zeit des ersten Bundesbuchs erreicht hatte! Aus den alten fratzenhaften mythischen Gebilden sind Persönlichkeiten von Männern und Frauen entstanden, deren ethische Vollkommenheit ihrem hohen Beruf entspricht, das grosse Volk des einig einzigen Gottes zu begründen.

Als aber die Entwickelung weiter fortgeschritten war, als nach vielen Rückfällen und religiösen Irrungen die Propheten und die autoritativen Führer des Volkes erkannt hatten, dass die Stellung der Engel in der Religion Israels, welche der politischen Spaltung

Israels die religiöse Grundlage gegeben hat, die Vervollkommnung des Gottesbegriffs und dessen Eindringen in die Reihen des Volkes entschieden verhindert, da entschloss man sich zu dem entscheidenden Schritte, alles zu entfernen, was an die autoritative Sanktion dieser Lehre erinnert (Dogmengeschichte). Bei der Redaktion des deuteronomischen Bundesbuchs, in welchem gegen die Engellehre nicht nur durch Schweigen und Eliminierung, sondern auch ziemlich offen und nachdrücklich Stellung genommen wird (Dogmengeschichte), ging man auch an eine gründliche Revision der Stammesgeschichte (ein neuer Beweis für den geschichtlichen Zusammenhang der Engelfrage mit der Entwickelung des Mythos in Israel): Abgesehen auch davon, dass auch in den geläutersten Erzählungen aus der Urgeschichte die Engel eine grosse Rolle spielen (das hätte man durch Eliminierung überwinden können), musste die streng monotheistische Reformpartei an den schlecht verdeckten Resten der alten Mythen Anstoss nehmen. Solche schlecht verdeckten Reste gab es ja schliesslich nicht nur in den älteren Schriften, die sich neben den neueren erhalten hatten, sondern auch in diesen letzteren selbst. Ueberhaupt musste das für jene Zeit bezeugte (s. w. u.) verstärkte Ueberhandnehmen des sexuellen Motivs in der widergesetzlichen religiösen Praxis des Volkes den Gedanken nahe legen, mit dem ersten Bundesbuch auch die, beim Volke Autorität geniessende, die Stammesgeschichte darstellende Schrift (Komposition der Jahvistischen und Elohistischen Quellenschriften) aus dieser Stellung zu verdrängen, wie ja auch diese bereits die älteren Quellenschriften verdrängt hatte. Dies hoffte man dadurch zu erreichen, dass man dem neuen Bundesbuch eine neue Bearbeitung der Stammesgeschichte als Einleitung beigab. Das war ein Novum gegen das erste Bundesbuch, das keine solche Einleitung hatte. Es hatte auch keine nötig, stand es ja prinzipiell auf dem Boden der genannten Quellenschriften (oder ihrer Quellen). In dieser offiziellen Bearbeitung der Stammesgeschichte ging man ebenso radikal, wie einfach zu Werke. Statt sich auf eine prinzipielle Umarbeitung der Urgeschichte einzulassen, schnitt man diese einfach weg: Man begann die Geschichte mit dem Auszug aus Egypten und verzichtete auf die ganze interessante Urgeschichte. Zieht man nur die Urschrift des Deuteronomiums, das heisst, das wirkliche Bundesbuch (5—26. 28) in Betracht, so sind die Namen der drei Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob, die einzige Spur der Urgeschichte, mit der man die Stammesgeschichte an das unendliche prähistorische Vakuum anknüpfte.

Und auch diese drei Namen werden lieber durch das allgemeine „Euere Vorfahren“ (אבֹתיכם) ersetzt. Ja auch das Andenken an die Zwölfzahl der Stämme, und damit ein wichtiges Astralmotiv, sollte aus der Stammesgeschichte verschwinden. Dieses Detail ist in den späteren Stücken (wozu das Lied 32, 1—43 und der Segen Moses 33 nicht zu zählen sind) wieder eingeführt worden (1, 23 und 27, 12. 13). Entscheidend aber ist, dass (und das gilt auch von den Zusätzen) alle Frauengestalten, mit allen Geschichten, die sich an ihre Namen knüpfen, aus der offiziellen Stammesgeschichte gänzlich verschwunden sind. Ob es denn wirklich darauf abgesehen war, durch die kurzen Hinweise auf die grossen Wunder in Egypten, am roten Meere, gelegentlich der Auflehnung Korahs und dessen Rotte (wie K. 11), auf das Manna (K. 8) und ähnliches, die ausführlichen Berichte über diese Wunder und Grosstaten zu verdrängen? Eher könnte man geneigt sein, diese Andeutungen als Hinweise auf jene ausführlichen Schriften aufzufassen. Man könnte sich auch darauf berufen, dass man auch bei den Propheten gewisse Anspielungen auf die Urgeschichte findet, ja sogar eine solche auf die Esau- Jakob- und Rahel-Geschichte (Hosea 12). Doch ist zu dem ersten Einwand zunächst zu bedenken, dass das Deuteronomium in manchen Erzählungen auch ausführlich zu sein versteht, so in der Darstellung der Vorgänge am Sinai und jener in Verbindung mit dem goldenen Kalbe (5. 9.). Wären also nur Hinweise auf die ausführlichen Schriften beabsichtigt, so wäre diese ungleiche Behandlung ganz ungerechtfertigt. Und was die Andeutungen der Propheten anbetrifft, so sind sie erstens äusserst gering an Zahl und stets nur allgemein gehalten, sodass tatsächlich wieder nur kaum mehr als die Namen der Patriarchen in Betracht kommen; wobei Abraham und Israel einmal sogar als abgelehnt erscheinen (Jes. 63, 16). Die Anspielungen Hoseas auf die Jakobgeschichten enthalten ferner einen offenkundigen Tadel. Entscheidend aber ist die ganze prinzipielle Haltung des Deuteronomiums. Wenn die Engel abgelehnt werden sollten, und daran ist kein Zweifel zulässig, so kann die Absicht nur die gewesen sein, ebenso wie das erste Bundesbuch, auch alle anderen Schriften zu verdrängen, die auf Grundlage der Engellehre aufgebaut waren. Welchen Sinn hätte es sonst gehabt, die kurzen Auszüge, die man aus den Erzählungen jener Schriften aufgenommen, überall da so gründlich zu revidieren, wo es sich um prinzipielle Differenzen handelt, wie dies nachweislich der Fall ist (Dogmengeschichte), wenn man nicht darauf aus gewesen wäre, jene

Schriften zu verdrängen? Damit fällt auch der Einwand von den Andeutungen der Propheten. Die deuteronomischen Reformer befanden sich eben mit manchen Propheten im Widerspruch, vor allen mit jenen, die Anhänger der Engellehre waren (Hosea(?), Jesaja und a.). Es wird schwer sein, auszumachen, was uns von den Schriften dieser Propheten erhalten geblieben sein würde, wenn die deuteronomische Reform in ihrem vollen Umfange durchgedrungen wäre. Wenn man endlich daran denkt, dass die Cherubim im Salomonischen Tempel höchstwahrscheinlich beide Geschlechter repräsentierten, wie dies eine talmudische Tradition andeutet (Dogmengeschichte, s. Deut. 4,16f.), so kann man nicht länger daran zweifeln, dass das gänzliche Verschwinden aller Frauengestalten im Deuteronomium auf dieselbe prinzipiell bedeutsame Linie zu stellen ist, wie die Entfernung der Bundeslade und der Cherubim aus dem Heiligtum (Dogmengeschichte).

Eine andere Frage freilich ist es, ob dieser radikale Eingriff in die Volksliteratur Aussicht auf Erfolg hatte. Im allgemeinen wäre auch diese Frage zu bejahen. Das spätere Judentum hat gezeigt, wie gut es gewisse Schriften „aufzuheben" verstand. Wenn dies auch dem späteren Judentum nicht vollständig gelang, und wir uns heute des Besitzes der apokryphen Schriften erfreuen (aber tatsächlich erfreuen, s. das vierte Kapitel), so verdanken wir das jenen im Judentum stets vorhanden gewesenen, gegen die autoritative Lehre gerichteten Unterströmungen, aus denen das Christentum hervorgegangen ist, das Christentum, welches jene Schriften eben vom Untergange gerettet hat (einzelne allerdings haben sich auch in jüdischen Kreisen erhalten). Aehnlich verhielt es sich aber auch mit den Schriften, die zu verdrängen das Deuteronomium bestimmt worden war. Die Aehnlichkeit betrifft hier besonders auch die politische Lage. Unter geordneten Verhältnissen eines unabhängigen Gemeinwesens hätte die Botschaft der jüdischen Lehre an die Nationen schwerlich den, Jahrtausende verschlingenden Umweg über das Christentum genommen. Ein solches wäre überhaupt nicht in die sichtbare geschichtliche Erscheinung getreten; es wäre nicht sehr schwer, geschweige denn unmöglich gewesen, die dahin gehenden Bestrebungen unter der Oberfläche hintanzuhalten und die sie propagierende Literatur „aufzuheben". So stand es aber auch zur Zeit der deuteronomischen Reform. Wäre dem Lande eine längere Zeit innerer Entwickelung bei äusserer politischer Unabhängigkeit gegönnt gewesen, so wäre es durchaus nicht unmöglich gewesen, die Absicht

der Reform wenigstens in der Hauptsache durchzuführen. Allein eine solche Entwickelung war dem Lande nicht gegönnt. Und zu jener Zeit bedeutete dies noch viel mehr, als in der ihr parallelen Periode am Ende des zweiten jüdischen Staates, in welcher die Führer des Volkes bereits eine lange, bewährte Praxis darin besassen, die innere religiöse Entwickelung unabhängig von den äusseren politischen Bedingungen des Staates zu leiten. Die politische Abhängigkeit und damit die Nachahmung im kultischen Ritual hatte teilweise noch unter Ahaz angefangen (II. Kön. 16,8f.), wenn auch zunächst noch in halbwegs freundlichem Sinne. Die Reform Hiskijahs war durch die assyrische Bedrohung aufgehalten und abgelenkt. Dann kam die etwas verdeckte politische Abhängigkeit Hiskijahs vom neubabylonischen Reiche (ibid. 20,12f.). Der Reformator Hiskijah mag bei alledem dem kultischen Einfluss Babyloniens wachsam entgegengetreten sein, gleichwohl ist die unter Hiskijah gegen dessen Willen eingeleitete Beziehung zu Babylon in gewissem Sinne als die Vorbereitung für den religiösen Verfall unter Manasseh anzusehen, dessen politische Abhängigkeit vom neubabylonischen Reiche gewiss nicht wenig dazu beigetragen hat, dass er den Kultus im Sinne des babylonischen oder des diesem verwandten westsemitischen rückreformierte (II Kön. 21, II Chr. 33). Die der Reform Josias vorangegangene Zeit war somit eine des tiefsten religiösen Verfalls. Politisch und religiös stand das Volk unter dem destruktiven Einfluss Babylons. Wenn sich die Sprecher des Volkes in ihrer Verteidigung des Kultus der „Königin des Himmels“ Jeremia gegenüber auf frühere Zeiten berufen, in welchen dieser Kultus, nach Jeremias ergänzendem Bericht, von den Königen, den Grossen und dem Volk geübt worden ist, so sind damit zumindest auch die, der von Jeremias mitgeförderten Reform vorangehenden Zeiten gemeint (Jer. 44,16f; vgl. 7,18). In den ersten achtzehn Jahren Josias, die Zeit, in deren letzter Hälfte etwa die geistigen Führer des Volkes den jungen König zur Ausführung der grossen Reformaktion anspornten, wird es nicht viel besser geworden sein. In jener Zeit haben wir uns einen blühenden Ištar-Dienst „in den Städten Judas und den Strassen Jerusalems“ zu denken (Dogmengeschichte). Von hier aus wird man beides verstehen: dass einerseits die Leiter der Reform sich zu dem radikalen Schritt entschlossen haben, die ganze Literatur zu verdrängen, in welcher gewisse, wenn auch noch so abgeschwächte sexuelle Motive herrschten, die geeignet waren, dem Ištar-Dienst, ihrem eigenen Ursprung, Vorschub zu leisten; anderer-

seits aber auch, dass der erwartete Erfolg ausgeblieben oder doch nur zum Teile eingetreten ist. Es kann nämlich mit Bestimmtheit angenommen werden, dass das „Aufheben" wenigstens in Bezug auf gewisse, ältere Phasen darstellende Versionen dieser „Erzählungsliteratur" von Erfolg gekrönt war. Der volle Erfolg aber war kaum zu erwarten. Die zwölf Regierungsjahre Josias nach der Reform waren gewiss unzureichend, um die Ideen der Reform im Herzen des Volkes zu befestigen; das auch abgesehen davon, dass die Abhängigkeit von Babylonien-Assyrien auch in dieser Zeit fortbestand (II Kön. 23,29). Mit dem Tode Josias befinden wir uns bereits in der Zeit, in welcher Juda tatsächlich eine neubabylonische Provinz war; in der Zeit, in welcher die Berührung mit der alten Kultur und Literatur, von der die altisraelitische Entwickelung ihren Ausgangspunkt genommen, die Gemüter so stark beherrschte, dass sich der sonst, auch in den schlimmsten Zeiten religiösen Abfalls, unerhörte, geradezu märtyrerhaft entschlossene Eifer für den Ištar-Dienst entwickeln konnte. Mag nun vielleicht dieser Dienst doch nicht die scheusslichen, in Babylonien und Assyrien üblichen Formen angenommen haben, so war doch die Stimmung jener Zeit weit davon entfernt, die Bedenklichkeit einer Literatur begreifen zu wollen, oder auch nur zu können, die im Vergleiche zu ihrer eigenen Praxis den Gipfelpunkt der Keuschheit bedeutete. Es war leichter, das erste Bundesbuch aus dessen autoritativer, als die Erzählungsliteratur aus deren halbautoritativer Stellung zu verdrängen. Es ist auch heute nicht anders: Eine Regierung kann ein, Autorität geniessendes Gesetzbuch durch ein anderes ersetzen und die Autorität des alten auf das neue übertragen. Vergebens aber ist jeder Versuch, eine, frei erworbene Autorität geniessende Volksliteratur ausser Geltung zu setzen. Offizielle Historiographie und Gewaltmittel haben gewiss auch hierin oft gute Dienste geleistet. Dazu gehören aber vor allem ruhige innere Entwickelung und äussere politische Unabhängigkeit, Momente, deren gerade Gegenteile hier eine so kräftige Wirksamkeit entfalteten.

Ein so radikaler Schritt hat sich in der religiösen Literaturgeschichte nicht wiederholt. Man hatte dem Volke zu viel zugemutet. Es war auch sonst der Würde eines, mit grossen alten Nationen wetteifernden Volkes nicht gerade förderlich, hinter dem Auszug von Egypten ein, durch drei Namen gedecktes, unendliches Vakuum zu schaffen. Dazu kam noch ein neues Moment hinzu, welches der weiteren Entwickelung andere Wege vorzeichnete:

Die Ueberwindung der Engellehre in den autoritativen Kreisen schaffte freie Bahn für die Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre. Mit dieser Lehre aber verband Jeremias, der sie zuerst als eine Grundlehre verkündete, gleich vom Anfang an die, später, von Deuterojesaja und anderen, ausgebaute Idee von der Auserwählung Israels als einem Teile des Schöpfungsplans (Dogmengeschichte). Bei einem etwaigen neuen Versuch, die Stammesgeschichte zu revidieren, durfte also die Urgeschichte nicht nur nicht spurlos verschwinden, sondern musste vielmehr mit besonderer Emphase betont und in den Rahmen der neuen Idee systematisch eingearbeitet werden. Ja, man musste hinter die Emigration der Abrahamiten zurückgehen, man musste mit der Weltschöpfung beginnen, was früher nicht der Fall war (die Quellenschrift E setzt mit Gen. 15 ein, J mit 12; die nicht zu P gehörenden Stücke in Gen. 1—11 sind ein Produkt (J_2) der nachjeremianischen Zeit, allerdings auf Grund älterer Elemente, und stellen einen Kompromis zwischen der früheren, in der altisraelitischen Literatur vernachlässigten Kosmogonie und der monotheistischen Schöpfungslehre dar; s. Dogmengeschichte und w. u.). Als nun die folgende Entwickelung zu einer abermaligen Erneuerung des Bundes trieb, und beide Parteien, die Jeremianische Schule, als Gegnerin der Engellehre und Anhängerin der monotheistischen Schöpfungslehre, und die ihr in beiden Stücken entgegengesetzte Ezechielische Schule, daran gingen, ein Bundesbuch vorzubereiten (Dogmengeschichte), so hatten die Jeremianer die Aufgabe, die neu zu bearbeitende Stammesgeschichte von den Engeln und dem sexuellen Motiv zu befreien: Der uns vorliegende und in seinem Umfang von der literarischen und historischen Kritik so ziemlich bestimmte Priesterkodex legt beredtes Zeugnis davon ab, dass diese Aufgabe mit grossem Geschick durchgeführt worden ist:

Nach der absolut monotheistisch konzipierten Schöpfungsgeschichte (Gen. 1,1—2,4a) wird die Stammtafel Adam—Noah entwickelt (5,1—28, 30, 32; v. 24 ist offenbar ein späterer Zusatz, gebildet nach v. 22, wo allein die Nachricht von der Entrückung Henochs ihren richtigen Platz haben würde, wenn sie aus dem ersten Guss wäre). Es folgt der Bericht über die Sintflut, in der ein altbabylonischer Mythos (wie übrigens auch in der anderen Quelle) in höchst ethisch-monotheistischem Sinne bearbeitet erscheint, wobei das Opfer bei der Bundesschliessung (wie alle vorisraelitischen Opfer) gänzlich verschwindet (Teile von 6—9). Mit der zweiten Stammtafel (10. 11 mit Ausschluss einzelner Stücke, besonders der Turm-

geschichte) ist der früher übliche Anfang der Urgeschichte des Stammes erreicht. Nichts von der Paradies-Geschichte mit den Engeln und Cherubim, nichts von Kain und Abel (nichts von einem gen Himmel fahrenden Henoch). Doch uns interessiert besonders ein Ueberblick darüber, was alles aus der eigentlichen Stammesgeschichte verschwindet. Es verschwinden: die ganze egyptische Episode mit der pikanten Sarah-Geschichte (12): die Vision Abrahams, in der geopfert wird, und angekündigt, dass die Israeliten aus Egypten grosses Vermögen mitnehmen werden (15; das Vermögen parallel zu dem, welches Abraham von Pharao, 12,16, erhalten hat); die Hagar-Geschichte mit den Engeln, die Geschichte von den Engeln bei Abraham, Sarah und Lot, sowie die von diesem mit seinen Töchtern (18. 19); die Sarah-Abimelekh-Geschichte (20); die zweite Geschichte von Hagar mit den Engeln, sowie die von der Bundesschliessung Abraham-Abimelekh unter Opfern (21); die Opferung Isaaks und der Eingriff der Engel (22); die interessante Brunnengeschichte Eliezer-Rebekkah (24); der Verkauf der Erstgeburt (25); das Intermezzo Rebekkah-Abimelekh, der Brunnenkrieg, die Bundesschliessung Isaak-Abimelekh und das Bundesmahl, sowie das Opfer (26); die Transaktion mit dem väterlichen Segen (27); der Traum Jakobs von der Gottesleiter mit den Engeln, der Mazeba und allem, was drum und dran ist (28); die schöne Brunnenszene Rahel-Jakob, die ganzen Eifersüchteleien, die mysteriösen Dudaim und alles andere; die Laban-Geschichten, die Brautunterschiebung, die Flucht, der Theraphim-Diebstahl, die Bundesschliessung und das Bundesmahl, die Aussöhnungsszenen und die Bundesschliessung Jakob-Esau, sowie der Kampf Jakobs mit dem geheimnisvollen Engel (29—33); die pikanten Momente der Dinah-Geschichte, welche zur Betonung der Unzulässigkeit von Mischehen, besonders mit Unbeschnittenen, Aufnahme gefunden hat (34; die literarische Kritik dieser Stelle in der Dogmengeschichte); die Beseitigung der fremden Götter, das Grab Rahels, das Intermezzo Ruben-Bilhah (35); die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern, besonders die von der Frau Potiphar, die Träume und alles andere, sowie die von Jehuda-Thamar, Serach und Perez (37—50, wobei vom Aufenthalt Josephs in Egypten und davon, dass Jakob mit seiner Familie nach Egypten ausgewandert ist, kurz berichtet wird); die Hebammen und Mirjam, die Brunnenszene Moses mit den Töchtern Reuel-Jithros, der brennende Dornbusch mit dem Engel, die Ausbeutung der Egypter (s. oben), das Wunder mit der Schlange,

Ahron als Sprecher, die geheimnisvolle Geschichte Zipporahs mit dem Blut-Bräutigam (Ex. 1—5); die Verhärtung des Herzens Pharaohs durch Gott (7—14; gegen die unter den Kritikern herrschende Meinung; Dogmengeschichte); der Frauen-Reigen mit der „Prophetin Mirjam“ an der Spitze (15); die Schlacht gegen Amalek und der Altar Moses; die Rückkehr Zipporahs und die ganze Geschichte von der Teilnahme Jithros in israelitischen Verfassungsfragen (17, 18); das Feuerwerk und die Opfer am Sinai (19. 24); das erste Bundesbuch (20—23) mit dem Engel als Bundesträger (23,20f.); in der Beschreibung der Stiftshütte: die Cherubim, der Choschen und die Urim we-Thummim, sowie (vielleicht) überhaupt die vielen Massen von Gold und Silber und aller Luxus aus dem Opferritual (25—31 u. 35—40 und in Lev. u. Num.; gegen die herrschende Ansicht; Dogmengeschichte; vgl. den Excursus in meiner, demnächst im Year Book of the Central Conference of American Rabbis, 1908, erscheinenden Abhandlung „Crescas and Spinoza“); die Geschichte vom goldenen Kalbe und dem Zerbrechen der Bundestafeln, vielleicht aber auch diese selbst (Ex. 32); die Frage, ob Gott selbst oder sein „Gesandter“ das Volk führen soll (31. 32); die Ziegenböcke mit dem Los aus dem Ritual des Versöhnungstags (Lev. 16); das Magische aus dem Sotah-Ritual (Num. 5; gegen die herrschende Ansicht; vgl. Schlussanmerkung); die Chobab-Episode und die Ansprache Moses bei der Bewegung der Bundeslade (10; vgl. 14,44 u. Ex. Ende); die Gräber der Leidenschaft und die Uebertragung des prophetischen Geistes auf die Aeltesten; die Aethiopierin und die Mirjam-Geschichte (11—12; vgl. 20,1b u. 33,17. 18); das Schauen der göttlichen Gestalt durch Moses (12); der Bericht über den Tod Mirjams (20, 1b; vielleicht ist auch die Erwähnung ihrer Geburt in 26, 59 ein späterer Zusatz); die Heilung bringende Schlange Moses (21, vgl. oben); die ganze Bileam-Geschichte, mit Ausnahme der von Simri mit der Midjaniterin, die mit Rücksicht auf das Priestertum Pinehas besonders wichtig war (22—25; wieder ein Beispiel dafür, wie gewisse Rücksichten oft das Hauptprinzip durchbrechen; vgl. Gen. 34 u. nächsten Abschn.); ferner, wenn man das Buch Josua dazu nimmt (was nicht unbedingt notwendig ist; Dogmengeschichte): die Rahab-Geschichte, die Bundeslade im Jordan, die zwölf Steine (Jos. 1—4); der „Heerführer Gottes“; der Einsturz der Mauern Jerichos durch die Prozession mit Bundeslade und Posaunenschall, die geheimnisvolle Auslosung des Schuldigen im Falle Akhan, die Vorgänge um Ai, der Altar auf dem Berge

Ebal (5—8); der Betrug der Gibeoniten, der berühmte Sonnenstillstand (10) und endlich die Erneuerung des Bundes durch Josua.

Nicht alle hier angeführten Einzelheiten lassen sofort die Beziehung zur Engellehre oder zu altbabylonischen Mythen erkennen. Allein wenn man, entschlossen, der Wahrheit ohne jede Rücksicht nach Rechts oder Links die Ehre zu geben, zugibt, dass die Beziehungen auch dieser unscheinbaren Einzelheiten zu den altbabylonischen Mythen nachgewiesen worden sind (Jensen), so offenbart sich in der Urschrift des Priesterkodex eine strenge prinzipielle Konsequenz und eine ethische Hoheit, die man nicht genug bewundern kann. Die Verfasser, von einem (privaten) Verfasser kann nicht gesprochen werden, eben so wenig, wie beim Deuteronomium (Dogmengeschichte) — die Verfasser des Priesterkodex, denen man die Kenntnis Babyloniens wahrlich nicht absprechen kann, waren darauf bedacht, aus der offiziellen Stammesgeschichte, mit der man das Bundesbuch einrahmte, nicht nur jene Erzählungen zu entfernen, die wegen des vorherrschenden sexuellen Motivs oder wegen der Engellehre ihnen anstössig erschienen, sondern auch alle Momente, deren Zusammenhang mit den Mythen ihnen (und zunächst wohl nur ihnen) bekannt war, eine Vorsicht, die bei der engen Berührung mit Babylon ohne weiteres gerechtfertigt erscheint. Die Gefahr, dass diese Erzählungen das Gemüt des Volkes für die babylonischen Mythen nur zu leicht disponieren könnten (wie sie es ja tatsächlich disponiert haben), war zu nahe, als dass wir uns über diese extreme Vorsicht auch nur im geringsten zu verwundern hätten. Den kosmogonischen Mythen trat man mit der monotheistischen Schöpfungsgeschichte entgegen, der Engellehre und dem sexuellen Motiv in der Literatur wollte man durch Ausmerzung aller Elemente begegnen, die von ihnen getragen wurden. Dem möglichen Einwand, dass das Nichtvorhandensein dieser Elemente in dem jetzt festgestellten Priesterkodex keine Gewähr dafür bietet, dass sie auch in der Urschrift desselben keine Aequivalente gehabt hätten, die aber bei der Zusammenarbeitung mit den Quellenschriften, zugunsten der in diesen vorgefundenen Versionen, ausgeschieden worden wären, ist zunächst entgegenzuhalten: In allen Berichten, in denen nichts Anstössiges vorliegt, oder in solchen, wo ein besonderer Grund für die Aufnahme in den Priesterkodex sprach, finden sich wohl Parallelstellen, die unstreitig dieser Quellenschrift zuzuweisen sind. Die Tatsache also, dass man in den charakteristischsten der oben genannten Partieen

kein Wort findet, das man dem Priesterkodex zuzuschreiben sich veranlasst sehen könnte, würde schon für sich allein den Ausschlag geben. Entscheidend aber ist die Tatsache, dass bei der endgiltigen Redaktion des Pentateuchs (oder Tetrateuchs) der Priesterkodex sozusagen die Eisenkonstruktion für das ganze Gebäude abgegeben, man also Stücke aus diesem nicht so leicht zugunsten der anderen Quellenschriften verdrängt hätte. Doch damit greifen wir bereits der weiteren Entwickelung vor:

Von dem Buche, das die Ezechiel'sche Schule als Bundesbuch vorbereitet hat, besitzen wir nicht viel. Die Kapitel 17—26 (aus denen einiges auszuscheiden ist) des Leviticus (und einige verstreute Verse) sind bei weitem nicht alles, was dieses Buch ursprünglich enthalten hat. Viele Elemente, die man heute der Urschrift des Priesterkodex zuzuschreiben pflegt, wie die Cherubim der Stiftshütte und gewiss noch vieles anderes, gehört dieser Quelle an. Was diese Quelle von der Urgeschichte enthalten hat, wird sich nicht mehr feststellen lassen. Gewiss gehören die oben bezeichneten Stücke in den ersten elf Kapiteln der Genesis (J_2) dazu. Von dieser Quelle sind auf dem Wege des Kompromisses zwischen beiden Parteien jene Stücke aufgenommen worden, die man heute mit dem Namen „Heiligkeitsbuch" bezeichnet (Lev. 17—26; einiges gehört zur Urschrift des P) und noch einiges, wozu aber die Cherubim und ähnliches nicht gehörten (manche dieser Elemente kamen erst später, nach der letzten Redaktion der Thora hinein; s. w. u.). Die Leiter der Aktion bei der Erneuerung des Bundes unter Esra, die sich gezwungen sahen, der Gegenpartei Konzessionen zu machen, waren darauf bedacht, nichts von ihrem prinzipiellen Standpunkt aufzugeben. Allein jene Kapitel des gegnerischen Bundesbuchs, welche den Heiligkeitsgedanken besonders prägnant entwickeln, enthalten nichts, was die Jeremianer nicht hätten anerkennen können. Im Gegenteil: Wenn auch die Ezechieliten den Heiligkeitsgedanken als Gegengewicht gegen die monotheistische Schöpfungstheorie ausbauten und vertieften, so konnte dieser doch nicht verfehlen, die Bewunderung der Gegner zu erregen, da er ja ganz in ihrem Geiste war. So kam das kombinierte Bundesbuch zustande, dessen Umfang sich aus Bibel und Mišna noch feststellen lässt.

Setzen wir nun das alles, das anderwärts (Dogmengeschichte) nachgewiesen worden ist, hier voraus, so sehen wir jetzt das Verhältnis der beiden Komponenten des Esranischen Bundes zu einander in einer neuen Beleuchtung. In welchem Sinne ist der Heiligkeits-

gedanke ein Gegengewicht zur monotheistischen Schöpfungslehre? Das ist nunmehr sehr einfach. Die monotheistische Schöpfungstheorie ist das Ergebnis der Vergeistigung des Gottesbegriffs und der Ueberwindung der Engel und des sexuellen Motivs in der Darstellung der Urgeschichte. Die Ueberwindung der (ewig gedachten) Engel bedeutete einen entscheidenden Schritt zu einer geläuterten Auffassung von den metaphysischen Attributen Gottes, während die Ueberwindung des sexuellen Motivs einen solchen zu einer geläuterten Auffassung von den ethischen Attributen Gottes, besonders in der Richtung der Heiligkeit im Sinne der platonischen Sophrosyne. Den geistigen Gottesbegriff haben die Ezechieliten, subjektiv wenigstens, ebenso hoch gehalten, wie die Jeremianer. Nur glaubten sie, im Gegensatz zu den letzteren, dass dieses von der Engellehre und allem, was damit in der Konzeption der Urgeschichte zusammenhängt, nicht getrübt wird. Mögen sie nun eine neue Konzeption der Urgeschichte entworfen haben, oder, was wahrscheinlicher ist, die kombinierte Quellenschrift JE. rezepiert und sie durch die Anfangskapitel der Genesis (1—11, abzüglich der Teile aus P) und andere Zusätze ergänzt haben, sie konnten ihrem Wetteifer mit der Gegenpartei keine wirksamere Wendung geben, als sie eben taten. In der kosmologisch-metaphysischen Konzeption des Gottesbegriffs konnten sie es ihren Gegnern nicht gleich tun, das hiesse, die Mitwirkung der (gleich Gott ewigen) Engel bei der Schöpfung aufgeben, was sie nicht konnten. Dagegen war die Rezeption der Stammesgeschichte in der damaligen Fassung kein absolutes Hindernis, die Idee der Heiligkeit zu vertiefen. Ja, da sie in den Zielen mit den Jeremianern einig waren, hatten gerade sie allen Grund, die Idee der Heiligkeit besonders zu betonen, als Gegengewicht gegen die zu befürchtende Wirksamkeit der Erzählungen, auf welche ihre Gegner hinweisen konnten. Die Stellung der Engel sollte nicht geschwächt werden, das war eine prinzipielle Frage, dagegen waren die Ezechieliten darin mit ihren Gegnern einig, dass das Hervortreten des sexuellen Motivs möglichst zu dämpfen ist, nur wollten sie es nicht ganz unterdrücken, weil es erstens mit der Engellehre und zweitens mit der Stammesgeschichte in engster Verbindung stand. Haben ja schliesslich die Jeremianer ebenfalls eine starke Note von Sekundärmotiven stehen gelassen. Mit dem Deuteronomium verglichen bedeutet der Priesterkodex scheinbar einen Rückschritt in zwei Beziehungen. Erstens darin, dass der Rahmen der Urgeschichte mit allen Frauennamen beibehalten, und zweitens darin, dass die astralen Zahlenmotive in Chronologie, Genealogie

und Staats- und Kultuseinrichtungen im neuen Bundesbuch in geradezu potenzierter Intensität und Betonung durchgeführt worden sind (s. Schlussanmerkung). Das ist aber nur scheinbar so. Der Priesterkodex konnte der, damals offenbar stark auftretenden Neigung für Astralmotive ohne Gefahr gewisse Konzessionen machen. Die monotheistische Schöpfungslehre, welche der Priesterkodex vor dem Deuteronomium (in welchem über die Schöpfung nichts gesagt wird, Dogmengeschichte), voraus hat, hat eine von Grund aus verschiedene Situation geschaffen: In den Zusätzen zum deuteronomischen Bundesbuch werden Sonne, Mond und Sterne als den anderen Völkern „zugeteilt" bezeichnet (4,19), im zweiten Schöpfungsbericht (Gen. 2, wahrscheinlich zum Heiligkeits-Bundesbuch gehörig) wird von einer Schöpfung der Himmelskörper nicht berichtet. So aber Sonne, Mond und Sterne als die Geschöpfe Gottes erscheinen, so verliert das Astralmotiv wenigstens den aktuellen Stachel seiner Bedenklichkeit. Das Attribut: Schöpfer übertont alle störenden Sekundärmotive, indem es sie sich selbst, und dadurch auch den höchsten ethischen Attributen unterordnet (s. w. u.). In ähnlicher Weise aber mögen die Ezechieliten das sexuelle Sekundärmotiv durch das Attribut der Heiligkeit neutralisiert geglaubt haben. Die von hier aus in neuer Beleuchtung erscheinende spätere Entwickelung hat die Ezechieliten in diesem Punkte gerechtfertigt:

Dem neuen Bundesbuch, dem in seiner Ganzheit der Stempel der priesterlichen Urschrift aufgedrückt worden war, sind die Erfahrungen des Deuteronomiums nicht erspart geblieben. Dank den veränderten politischen Verhältnissen hielt es sich länger als dieses, und hat wohl auch manches aus der Urgeschichte endgiltig verdrängt, und anderes, das uns in Apokryphen und Agada erhalten worden ist. Allein die Verhältnisse waren den Ezechieliten günstig. Um die Wende des vierten Jahrhunderts kam es zu der endgiltigen Redaktion der Thora auf Grund eines neuen Kompromisses zwischen den beiden Parteien. Der Priesterkodex setzte sich soweit durch, dass er die Eisenkonstruktion des Tetrateuchs abgab, und selbst das Deuteronomium, von dem der erstere (theoretisch) in keiner prinzipiellen Frage abwich, weshalb keine neue Bearbeitung desselben erforderlich war, ist ja schliesslich ebenfalls in den Rahmen des (durch das Heiligkeitsbuch erweiterten) Priesterkodex, des dritten Bundesbuchs, eingeordnet worden (Deut. 1,3; 32, 48—52; 34,1a. 5b. 7—9). Man war jetzt gegen die Engel nachsichtiger geworden, da sie im Rahmen des Priesterkodex als Geschöpfe Gottes aufgefasst werden konnten.

Der Kern des Kompromisses bestand eben darin, dass man die Frage offen liess. Der Streit ist so aus dem Gebiet der Thora, die, obschon ihres autoritativen Charakters als eines Bundesbuchs beraubt, eine hohe Autorität genoss, in das der freien Interpretation und Homiletik verlegt worden (Dogmengeschichte). Jetzt sehen wir die weitere Bedeutung dieser Tatsache. Mit den Engeln ist auch die alte Konzeption der Stammesgeschichte wieder in die Thora eingedrungen. Aber alles hat jetzt die Klangfarbe des Priesterkodex angenommen: Das Attribut: Schöpfer übertont die Disharmonie der Engellehre und der Astralmotive, das Attribut der Heiligkeit alle disharmonierenden Motive in der Konzeption der Stammesgeschichte. Und das gilt nicht nur vom Pentateuch, sondern auch von den anderen Schriften, deren hervorragendste gleichzeitig mit der letzten Redaktion der Thora gesichtet und in das chronologische System eingegliedert worden sind. Und das gilt auch von der ganzen Bibel, indem auch die später entstandenen und noch später kanonisierten Bücher alle auf denselben Grundton gestimmt worden sind. Und in der späteren, auf das Praktische gerichteten Entwickelung des Judentums zeigte es sich, dass die Wirksamkeit des Attributs der Heiligkeit entschiedener und sicherer war, als die des metaphysischen Attributs: Schöpfer: Alle vom sexuellen Motiv getragenen Erzählungen lesen sich wie ein Protest gegen jede Ungesetzlichkeit, ja Unmässigkeit im Geschlechtsleben. Dagegen verhinderte das theoretisch gerichtete Schöpferattribut es nicht, dass die Engel- und Merkabalehre noch eine neue Blüte im theoretischen Judentum erlebte. Theoretisch freilich hat auch noch das sexuelle Motiv in der Sphäre des Göttlichen eine Verjüngung erlebt (Kabbala), in der Praxis jedoch hat die Idee der Heiligkeit im Judentum den vollen Sieg davon getragen.

Doch, wir bewegen uns schon längst in der Sphäre des nächsten Abschnitts.

III.

Ethische und metaphysische Attribute.

In der Verfolgung der monotheistischen Entwickelung des Mythos in Israel gelangten wir zum metaphysischen Schöpferattribut und zum ethischen Heiligkeitsattribut als zu den Exponenten der höchsten Entwickelungsphase. Ist es ja ohne weiteres klar, und wird sich das aus der Darstellung der Diskussion dieses Problems in der

Philosophie des Mittelalters zur Evidenz ergeben, dass diese beiden Attribute die höchsten und umfassendsten ihrer respektiven Art sind. Wenn nun die in ihrer Wirksamkeit auf die weitere Gestaltung des Judentums in Theorie und Praxis nachhaltige Konzeption dieser beiden Attribute das Ergebnis der etwa anderthalb Jahrtausende vor sich gegangenen monotheistischen Entwickelung des Mythos war, so ergeben sich hieraus zwei, in ihrer Unabweisbarkeit und Bedeutsamkeit einander gleichwertige Schlüsse. Erstens: wenn die Konzeption der höchsten Attribute das Ergebnis war, so muss notwendig die ganze oben skizzierte Entwickelung von einer solchen in der Konzeption der göttlichen Attribute begleitet gewesen sein. Und in der Tat, die getrennte Behandlung dieser beiden, wie der anderen verschiedenen Seiten der einen Frage kann nur aus unserem methodologischen Prinzip heraus gerechtfertigt werden, dass die verwickelten Probleme am besten und am sichersten durch Dekomposition und getrennte Diskussion der Teilprobleme zu bewältigen sind. Und dieses Prinzip befolgen wir auch da, wo, wie in dem gegenwärtigen, die Auslösung nicht wenig Mühe macht. Zweitens aber ergibt sich, dass diese beiden Attribute notwendig als jene Bewegungsmomente der Entwickelung anzusehen sind, welche die spezifisch israelitische Entwickelung von der altbabylonischen, ihrem Ausgangspunkt, unterscheiden. Es wird gut sein, mit dieser zweiten Schlussfolgerung zu beginnen:

Orientiert man sich in den in der babylonischen und der biblischen Literatur vorkommenden göttlichen Attributen, so ergibt sich zunächst eine weitgehende Uebereinstimmung. Man wird schwerlich ein noch so erhaben stilisiertes Attribut in der Bibel finden, das man nicht auch in der babylonischen Literatur nachweisen könnte. Doch gibt es eine Ausnahme: das Attribut der ethischen Heiligkeit im Sinne und als letzten Grund der platonischen Sophrosyne. Ein zweiter Punkt: Die Verherrlichung der diversen Götter als Schöpfer, sei es der Menschen, gewisser Teile, oder selbst des ganzen Universums, „Himmels und der Erde“, reicht in der babylonischen Literatur bis in die ältesten vorhammurabischen Zeiten hinauf. In der israelitischen Literatur hingegen stossen wir auf das Attribut Schöpfer erst bei Jeremia, vorher kommt dieses Attribut überhaupt nicht, oder doch nur sehr selten und dann auch nur andeutungsweise vor. Wir wissen bereits aus der Dogmengeschichte und dem ersten Bande dieser Schrift und sehen jetzt in neuer Beleuchtung, was dieses Minus auf der einen und dieses Plus auf der anderen Seite zu

bedeuten hat: In der altisraelitischen Entwickelung ist die kosmogonische Spekulation der Babylonier zunächst zurückgetreten, indem sich alles Interesse auf die ethische Erfassung des Gottesbegriffs konzentriert hat. Die ethischen Attribute, auf die alle läuternde Bearbeitung der Mythen gerichtet war, absorbierten vorerst die metaphysischen, um sie erst in einer höheren Entwickelungsphase wieder auszulösen. Das ist der Gesichtspunkt, von dem aus wir die biblische Attributenlehre in deren Entwickelung aus der altbabylonischen verstehen werden:

Bei aller oben betonten prinzipiellen Verschiedenheit lässt sich die Entstehung des Monotheismus bei den Altisraeliten am leichtesten als die Fortsetzung der bei den Babyloniern nachgewiesenen Systematisierung der Götterlehre unter dem Gesichtspunkt der Attributenfrage auffassen: Marduk wird Herr oder König der Götter, indem die letzteren ihre Namen und Attribute auf ihn übertragen. Einen Monotheismus bedeutet dies nicht, selbst wenn man von der Frage nach dem Wesen Gottes zunächst absieht. Die anderen Götter haben nicht aufgehört, Realitäten zu sein, sie traten nur in ihrer Bedeutung etwas zurück, wobei die Möglichkeit, dass der eine oder der andere von ihnen später einmal mehr Glück haben und die Stellung Marduks für sich erobern wird, immer offen blieb, wie es ja für Aschur, und, in lokaler Begrenzung, auch für andere, im Verlauf der babylonisch-assyrischen Geschichte tatsächlich oft der Fall war. Und dazu kam noch die unvermeidliche weibliche Hälfte. Liessen nun die Israeliten die anderen Götter als Realitäten wirklich fallen und übertrugen alle Attribute (über die Namen im nächsten Abschnitt) auf ein göttliches Wesen, so war der erste Schritt zum wirklichen Monotheismus zurückgelegt. Das war tatsächlich die grosse Wendung in der Geschichte der Gotteserkenntnis. Wenn wir die in der Bibel geläufigen Attribute bei den Babyloniern wieder finden, so ist damit angezeigt, dass die entscheidende Wendung zum Monotheismus eben darin bestand, dass man alle Attribute, die man mit der neuen ethischen Konzeption vereinigen konnte, auf ein göttliches Wesen vereinigte. Auch nach der Erhebung Marduks zum Herrn der Götter waren bestimmt ausgeprägte Attribute, „Herr der Weisheit“, „Herr der Macht oder des Krieges“, „Herr oder Herrin des Lebens (Ištar)“ bestimmten Göttern speziell zugeeignet. Das hat nun bei den Israeliten aufgehört. Alle anderen Götter waren ihrer Attribute zugunsten des Einen beraubt, sie verschwanden, hörten auf zu existieren. Dieser Schritt war freilich nicht ohne

Uebergangsstadien vollzogen, jedenfalls aber dürfen wir annehmen, dass er schon vor dem Sinaitischen Bunde erreicht war. Ein früheres Stadium ist das, welches der Erzählung von Jephthah das so fremdartige Gepräge gibt. Dem Gott der Ammoniter Khemoš wird Existenz und eine gewisse Machtbefugnis zuerkannt (Richter 11,24). Dem entspricht auch die Entwickelungsphase des Mythos von der Gott geweihten Tochter: Jephthah war so unvorsichtig, sein Gelübde, das Erste, das ihm bei seiner Rückkehr aus der Schlacht als Sieger entgegenkommen wird, Gott als Ganzopfer darzubringen, so unbestimmt zu fassen, dass auch seine Tochter davon nicht ausgenommen erschien. In einem früheren Stadium der Sage mag die Tochter wirklich geopfert worden sein. In der uns vorliegenden Gestalt wird die Opferung des Fleisches und des Blutes in ein Gelübde ewiger Jungfernschaft verwandelt[1]). Das ist eine besondere Form des sexuellen Motivs im Mythos. In Babylon opferten die Jungfern ihre Jungfernschaft der Ištar, indem sie sich ihr zu Ehren preisgaben (und sehr wahrscheinlich hat auch unser Mythos einmal diese Wendung genommen), in Israel hat man dies ins Gegenteil verwandelt: Die Jungfernschaft wird durch das Gelübde des Zölibats geopfert. Immerhin ist die hier vorliegende Gestalt des Mythos, mit dem offenkundigen Motiv von der Klage um Thammuz, noch roh genug, sodass sie mit der Rückständigkeit im Gottesbegriff wohl harmoniert. Ein ähnliches Zugeständnis an andere Götter schimmert in einer stark zusammengeschrumpften Erzählung durch, in der ebenfalls das Motiv des Menschenopfers mitspielt (II. Kön., 3.27), wogegen in einer parallelen Erzählung der Gedanke einer lokalen Machtbeschränkung des Gottes Israels bekämpft wird (I Kön. 20,23. 38). Vielleicht bezeichnet diese Polemik eine Zwischenphase zwischen der Jephthah-Erzählung und dem ersten Bundesbuch. Wenn es im ersten Bundesbuch heisst: Du sollst Nichtiges nicht JHVH nennen (Ex. 20,7)[2]), und ferner: und den Namen anderer Götter sollt ihr

[1]) Wie die Stelle jetzt aussieht, ist sie voll Widersprüche. Man versuche aber folgendes: Man scheide aus in v. 37 die Worte יעשה לי הדבר הזה und in v. 39 die Worte: והיא לא ידעה איש, und man erhält die ältere, dann wieder lese man die Erzählung mit diesen Worten, aber unter Weglassung von v. 36 und der Worte: ויעש לה את נדרו אשר נדר in v. 39, und man erhält die jüngere Gestalt der Erzählung. In der Zusammenarbeitung ist die vorausgesetzte Interpretation deutlich genug im Sinne der jüngeren Schicht suggeriert.

[2]) S. B. Jacob, Im Namen Gottes, Berlin, 1903, S. 21; s. Schlussanmerkung.

nicht erwähnen (ibid. 23,13), so ist damit die Nichtexistenz anderer Götter deutlich und nachdrücklich genug ausgesprochen, denn etwas, was keinen Namen hat, kann kein Gott sein. Besonders scharf tritt dies hervor in dem, offenbar von Jesaja geprägten Ausdruck Elilim (Jes. 2,8. 18. 20; 10,10. 11; 19,1; 31,7 — vor Jesaja kommt dieser Ausdruck nicht vor). Das mag damit zusammenhängen: In der Zeit des ersten Bundesbuchs konnte der Gedanke von der absoluten Nichtexistenz der anderen Götter nicht so strikte durchgeführt werden: Wie wenn die anderen Völker sich für ihre Götter mit der Rolle von Engeln zufrieden gegeben hätten? Freilich hätten sie ihre religiöse Praxis aufgeben müssen, um vom autoritativen Israelitentum anerkannt zu werden. Aber wir wollen nur vom Gottesbegriff sprechen. Von Jesaja aber glauben wir nachgewiesen zu haben, dass er, obschon ein Anhänger der Engellehre, die Vermittelung der Engel ausschliesst (K. 6; s. nächsten Abschnitt), in einem späteren Stadium scheint er sogar die Existenz der Engel gänzlich aufgegeben zu haben (Dogmengeschichte). Wie dem nun auch sein mag, die von Jesaja so scharf betonte absolute Nichtexistenz anderer Götter ausser dem „Heiligen Israels", bezeichnender Weise ebenfalls von Jesaja geprägt (s. w. u.), hat gewiss viel zur Ueberwindung der Engellehre beigetragen. Der nächste Schritt ist somit vorgezeichnet: Die Engellehre aus dem Gesichtspunkt der Attributenfrage:

Es verhält sich in Wahrheit so, dass die göttlichen Realitäten ausser dem als einzig anerkannten göttlichen Wesen nicht gänzlich aufgehört haben zu existieren. Als Götter existierten sie nicht mehr, da ihnen alle Attribute und Namen zugunsten des Einen genommen worden waren. Auch hierin hielt sich die Entwickelung auf der altbabylonischen Linie. Die altisraelitischen Engel nehmen dieselbe Stellung ein, wie die Anunnaki und die Igigi im altbabylonischen Göttersystem. Auch diese göttlichen Wesen haben eigentlich keine, es sei denn Gruppennamen, sie stehen im Dienste der Götter, die allein Namen und Attribute besitzen, und nur in Ausführung der ihnen von einem bestimmten Gotte erteilten Aufträge waren sie mit Namen und Attributen (oder einem, der auszuführenden Tätigkeit entsprechenden Attribut) eben dieses Gottes ausgerüstet. Freilich tritt auch hier die Aehnlichkeit hinter der prinzipiellen Verschiedenheit zurück. Zunächst gab es in der polytheistischen Verfassung des babylonischen Pantheons, mit dem nicht seltenen Wechsel in der Hegemonie, Raum genug, dass auch eines der untergeordneten

göttlichen Individuen in lokal bestimmten Grenzen, oder bei Familien und Individuen zu Namen und Attributen, und somit zu Stellung eines Gottes oder einer Göttin, gelangen konnten. Und dass dies sehr oft der Fall, ja eigentlich die Regel war, bezeugen die berühmten Busspsalmen. In einem babylonischen Busspsalm fehlt niemals das persönliche Götterpaar des „betenden Ich". Man beruft sich auf deren Mitbeten und Mitverehrung, gegebenenfalls aber auch auf deren Macht, mit der der Obergott oder die Obergöttin schliesslich doch auch im eigenen Interesse rechnen musste. An so etwas war in Israel (abgesehen von der ältesten oben angedeuteten Entwickelungsphase, in der übrigens die Auflehnung der Engel erfolglos verläuft) zur Zeit des ersten Bundesbuchs, und wohl eine geraume Zeit vorher, nicht zu denken. Besonders war dies unmöglich, nachdem die geistige Konzeption des göttlichen Wesens durchgedrungen war. Denn auch die Engel dachte man sich geistig, gleich Gott (vgl. I König 19,11. 12 und Jes. 31,3 mit I Kön. 22,19—23 und I Sam. 16,13 f. und Parallelstellen, in welchem Sinne der Ausdruck „Geist Gottes" stets zu verstehen ist. Gute und böse Engel erscheinen in Menschengestalt, oder nehmen von einem Menschen Besitz, und dieser wird ein Prophet, wenn es ein guter oder ein falscher Prophet oder auch geisteskrank, wenn es ein böser Geist ist, der in ihn fährt. Die Thora allerdings kennt nur gute Engel, die in Menschengestalt erscheinen, und den prophetischen Geist Gottes, Num. 11,17. 25—29; das ist das höhere Entwickelungsstadium). Die Engel in Altisrael waren also geistige göttliche Wesen, aber ohne Namen und Attribute. Der Name eines Engels kommt (vom späten Buche Daniel abgesehen) in der ganzen Bibel nicht vor (und dabei bleibt es auch in der Mišna, in der überhaupt niemals auch nur das Wort „Engel" vorkommt, und in den übrigen tannaitischen Sammelwerken; Dogmengeschichte). Wenn ein Engel um den Namen gefragt wird, so antwortet er ausweichend (Gen. 32,30; Richter 13,18), er hat eben keinen, er darf keinen haben, denn mit Namen und Attribut ist die höchste göttliche Existenz verbunden, es ist dies (in der Sprache der jüdischen Philosophie des Mittelalters; I, **535** f, 563, **592**, 604) das Kriterium der Göttlichkeit. In der Ausübung eines göttlichen Auftrags ist der Engel allerdings mit einem Namen, das heisst, mit einem der Attribute Gottes ausgestattet, entsprechend der auszuführenden Funktion, aber ein solcher Name soll so wenig Eigentum des Engels werden, dass dieser ihn dem fragenden Menschen nicht verraten, ja nicht einmal sagen darf, dass

er einen hat, wenn er auch nicht das Gegenteil sagen kann, da er vorübergehend mit einem solchen ausgestattet ist. Nur ein Mal wird in der Bibel diese Tatsache ausdrücklich bezeugt, an der Stelle, wo ein Engel in höchster Funktion, als Träger des (ersten) Bundes, erscheint: Siehe, ich schicke einen Engel vor Dir, um Dich zu behüten auf dem Wege und Dich zu bringen an den Ort, den ich bestimmt habe. Achte auf ihn und gehorche seinem Befehle, sei nicht widerspenstig gegen ihn, denn er wird nicht vergeben euere Missetat, denn mein Name ist in ihm (Ex. 23,20. 21). Und auch hier wird der Name, das Attribut, auf das hingezielt wird, nicht angegeben, weil dies zu einer Stabilisierung eines göttlichen Wesens ausser und neben dem Einen führen könnte, dem Einen, dem allein alle Namen und Attribute zukommen. Wir sind allerdings in der Lage, dieses Attribut genau zu bestimmen. In einer, der eben zitierten parallelen Stelle, in welcher von der Erneuerung des Bundes unter Ausschaltung des vermittelnden Engels berichtet wird, ist das betreffende göttliche Attribut ausdrücklich genannt: Und Josua sagte zum Volke: Ihr werdet nicht imstande sein, Gott zu dienen, denn er ist ein heiliger Gott, (das heisst:) ein eifernder Gott, er wird euere Missetat und euere Sünden nicht vergeben (Jos. 24,19). Also „heiliger, eifernder Gott", אֵל-קַנּוֹא, — das ist das Attribut, mit dem der führende, als Träger des Bundes Israel in der Wüste begleitende Engel ausgerüstet worden ist (s. Schlussanmerkung)[1]). In der Josua-Stelle, wo der Engel verschwunden ist, und das Attribut von Gott, dem einzigen rechtmässigen Besitzer gebraucht wird, wird es genannt, in der Exodus-Stelle hingegen, wo es vom Engel, dem es blos vorübergehend verliehen worden ist, gilt, wird es ängstlich geheimgehalten. Ob in einem früheren Stadium den Engeln Namen und Attribute zugeeignet worden sind, wie dies in späteren reaktionären Entwickelungsphasen der Fall war, lässt sich nicht feststellen, doch mag es sich so verhalten haben, obschon man in den, von den einer Engelvision gewürdigten Menschen dem Engel, oder dem Orte ad hoc beigelegten Namen (gen. 16,13; 22,11; 32,31) eher homiletische Etymologie, als Rudimente früherer Entwickelungsphasen zu sehen allen Grund hat. Mag es sich nun damit wie immer verhalten haben, in den, zur Zeit der Herrschaft des ersten Bundesbuchs autoritativen Kreisen, mit denen die späteren autoritativen Vertreter des Judentums Kompromisse einzugehen ge-

[1]) Vielleicht ist an einen Engelnamen קנּיאל, oder קנאל, zu denken.

zwungen waren, hat man den Engeln das Recht auf Eigennamen und Eigenattribute abgesprochen; zumindest aber war dies die Grundlage, auf der allein die Gegner der Engellehre sich dazu verstanden haben, die Engel in die Thora, in die Bibel aufzunehmen.

So hat sich auch die Engellehre Israels bei aller prinzipiellen Verschiedenheit auf der babylonischen Entwickelungslinie gehalten: In Babylon liess man gelegentlich einen unter vielen dadurch zum König der Götter avanzieren, dass die anderen Götter ihre eigenen Namen und Attribute auf ihn übertrugen, sie ihm freiwillig oder gezwungen schenkten, nachdem er sie vorher nicht besessen hatte. In Israel überträgt der einig einzige Gott, dem von Ewigkeit her alle Namen und Attribute (in unserer Sprache: alle Macht und Realität) eigen sind, gelegentlich eines derselben auf einen Engel, der dessen nach Vollziehung des Auftrags wieder verlustig wird. Nur die den Entwickelungsprozess umschreibenden äusseren Konturen muten so babylonisch an, das Wesen der Entwickelung unterscheidet sich von dem der babylonischen ebenso prinzipiell, wie das Wesen des Einen bei den Israeliten vom Wesen der vielen bei den Babyloniern. So aber verhält es sich auch in Bezug auf Inhalt und Bedeutung der Attribute selbst. Es sind (mit obiger Einschränkung) dieselben Attribute, aber sie haben in der Bibel einen wesentlich und prinzipiell anderen Sinn:

Zunächst die Richtung aufs Ethische. Auch bei den Babyloniern gab es einzelne Götter, denen man das Attribut der Gerechtigkeit besonders, oder doch gelegentlich besonders, zueignete. Aber Gerechtigkeit bei den Babyloniern bedeutet entweder politische, jene Gerechtigkeit, die der Sieger sich noch immer zugeschrieben hat, oder, wo sie ethisch gerichtet ist, Gerechtigkeit als Institution, den Gerichtshof, wo Recht gesprochen, oft aber auch das Recht gebeugt wird. Von dem absoluten Gerechtigkeitsbegriff eines Amos ist auch in den besten Erzeugnissen der religiösen Literatur Babyloniens kaum ein schwacher Strahl wahrzunehmen (stärker jedoch bei den Egyptern). Und nicht nur bei Amos. Das Attribut der Gerechtigkeit bezeichnet so sehr das ethische Prinzip im israelitischen Gottesbegriff, dass sich darin allein die Spuren der Entwickelung kaum feststellen liessen. Erst mit Hilfe der mehr zu Tage liegenden Momente der Entwickelung in anderen Attributen ist es möglich, auch in diesem die Spuren einer inneren Entwickelung zu erkennen. Und zwar verhält es sich so, dass das Attribut der Gerechtigkeit in der biblischen Literatur gleichsam das Urattribut darstellt, von

dem der Inhalt aller anderen bestimmt wird. Die Attribute Weisheit und Macht, die hervorragendsten Attribute in der babylonischen Götterlehre, nehmen auch in der Bibel, als die auf den Einen vereinigten Attribute, eine hervorragende Stellung ein. Aber von den verschiedenen, hier zu erörternden Momenten dieser zwei Attribute fehlt in der Bibel gerade jenes, welches bei den Babyloniern im Vordergrunde erscheint. Der an sich richtige, metaphysisch angehauchte Gedanke, dass die politisch-providentielle Weisheit und Macht, jene, die in der Besiegung der Feinde und der Befestigung der eigenen Macht und der der getreuen Diener zum Ausdruck kommt, aus Weisheit und Macht des Schöpfers fliessen, ist in der altisraelitischen Entwickelung gänzlich zurückgetreten. Mit der Aufrückung Marduks zum Herrn der Götter mussten, das war der erste Gedanke der babylonischen Priester, die alten Schöpfungsmythen so umgearbeitet werden, dass sich Marduk im Schöpfungswerk besonders auszeichnet. Anšar sandte Anu in den Kampf, der Tiāmat zu begegnen, und hätte dieser dies vermocht, so wäre alle Macht und Weisheit ihm zugefallen (wie dies in einer früheren Phase des Mythos zweifelsohne auch der Fall war). Und nur als er dies nicht vermochte, da trat Marduk auf den Plan. Und er weiss, um was es sich handelt, und er stellt seine Bedingung: Der Kampf und die Schöpfung ist die Leistung, die Führung im Upšukkinaku (Ort des Götterrats) ist der Preis. Wenn er siegt, dann will er allmächtig sein, statt der anderen Götter allein, aus eigener Machtvollkommenheit, die Schicksale (der Götter und Menschen) bestimmen (Inuma iliš, erste Tafeln, wiederholt). Diesen, in seinem Kern richtigen Gedanken hat man in der israelitischen Entwickelung fallen gelassen, weil man unter der Herrschaft der Engellehre nicht die Kraft hatte, die mit dem monotheistischen Gedanken unvereinbare Form zu überwinden, in welcher er dargestellt zu werden pflegte. Die Erkenntnis Gottes als ethischen Ideals war so überwältigend, dass man alles fallen liess, was man dieser neuen Idee nicht unterordnen konnte (Dogmengeschichte). Daher kommt es, dass in den vorjeremianischen Teilen der Bibel die Attribute Weisheit und Macht stets nur politische, ethisch-providentielle, niemals aber kosmologische Bedeutung haben. Sie erscheinen oft im innigsten Zusammenhang mit dem Attribut der Gerechtigkeit, ja eigentlich nur als dessen Komponenten. Erst nach der Formulierung der monotheistischen Schöpfungstheorie nehmen die Attribute Weisheit und Macht jene metaphysische Bedeutung an, die wir bei den Babyloniern angedeutet finden. Erst

Jeremia fand die Kraft, die babylonische Form dieses Gedankens zu überwinden und eine neue zu schaffen, in welcher sich dieser dem ethischen Grundgedanken anpassen liess. Man kann dies so ausdrücken: Was der altisraelitische oder abrahamitische Geist bei seinem Ausgangs- und Trennungspunkt vom altbabylonischen nicht vermochte, das vermochte der judäische Geist bei seiner Berührung mit dem neubabylonischen. Das war die Frucht der etwa anderthalb Jahrtausende selbständigen Entwickelung. Dabei tritt aber wieder die Erscheinung zu Tage, dass bei aller prinzipiellen Verschiedenheit die babylonische Entwickelungslinie eingehalten wird. Jetzt nehmen die Attribute Weisheit und Macht eine hervorragend metaphysische Bedeutung an. Mehr noch, selbst das Attribut der Gerechtigkeit, in seiner spezifisch israelitischen Konzeption, nimmt ein metaphysisches Kolorit an. Im Priesterkodex, dem vollendetsten Produkt der jeremianischen Schule vor dem Eindringen des Platonismus in die biblische Literatur, waltet das Attribut der Gerechtigkeit als Mass- und Formprinzip. Die sittliche Weltordnung auf der Erde ist das Ziel der Schöpfung, aber sie folgt einfach aus dem metaphysischen Attribut der Gerechtigkeit, die in der ganzen Schöpfung obwaltet und an sich viel umfassender sein mag, und in letzter Konsequenz auch ist. In unserem Gedankengang, in den vielleicht auch schon diese letzte Konsequenz gehört, und in unserer Sprache ausgedrückt: Die sittliche Weltordnung ist die causa finalis der Schöpfung, das metaphysische Attribut der Gerechtigkeit aber ist die beides umfassende, aber nur zum geringsten Teile von ihnen dargestellte causa movens. Das zeigt sich besonders in den, unter dem Einfluss Platos stehenden Teilen der Bibel, in welchen die schon vom Priesterkodex aufgenommene Ideenlehre zur Personifikation des metaphysischen Attributs der Weisheit geführt hat. Hier erscheinen bereits alle Attribute, besonders auch das der Gerechtigkeit, vom Attribut der Weisheit aufgesogen. Die Selbständigkeit der Ethik hat nicht aufgehört, aber der ganze Begriff des Ethischen hat einen ausgeprägten Zug ins Metaphysische. Erst in einem Teile der Schriften der griechischen Periode vollzieht sich auch im Kreise der Anhänger der Ideenlehre eine neuerliche Analyse (wieder unter dem Einfluss Platos, s. viertes Kapitel), in welcher die Attribute Macht und Weisheit ihre ursprüngliche Bedeutung teilweise wiedergewinnen.

Nun wissen wir aber, dass diese metaphysische Richtung nicht uneingeschränkt geherrscht hat, dass ihr vielmehr die Herrschaft von

der Heiligkeitsidee Ezechielischer Richtung streitig gemacht wurde. Um nun die Interferenzerscheinungen in der Wirksamkeit dieser beiden Strömungen auf die Entwickelung der Attribute klarlegen zu können, müssen wir etwas genauer auf die Entwickelung des Heiligkeitsbegriffs eingehen, der, wie bereits oben angedeutet, den Exponenten der ganzen Entwickelung darstellt. Dabei wird sich das, was wir im Vorangeschickten über die Attribute Gerechtigkeit, Weisheit und Macht gesagt haben, an der Hand der Schrift, nicht nur von diesen, sondern auch von allen anderen Attributen bestätigen:

Bei allen drei Bundesschliessungen spielt der Begriff der Heiligkeit eine hervorragende Rolle: Und ihr werdet mir ein priesterliches Reich und ein heiliges Volk sein (Ex. 16,6), heisst es beim Sinaibunde. In der, dem prägnanten Schlusse des ersten Bundesbuchs (Ex. 23,20f; Dogmengeschichte) entsprechenden Stelle im Deuteronomium: Denn du bist ein heiliges Volk JHVH, deinem Gotte (Deut. 7,6; vgl. 14,2. 21; 23,15; 26,19; 29,9). Dazu die Worte Josias bei der Erteilung des Befehls, die Bundeslade zu beseitigen: Und er (Josia) sprach zu den Leviten, welche den gesamten, JHVH geheiligten Israeliten (das Bundesbuch) erklärten: Gebet die Lade des Allerheiligsten (aus diesem) in das (Privat-)Haus, das Salomo, der Sohn Davids, der König Israels, gebaut hat, ihr habet keinen Schulterdienst mehr (= ihr werdet die Lade nimmermehr in den Krieg tragen, was bis dahin gelegentlich grosser Gefahr noch der Fall zu sein pflegte), jetzt dienet JHVH, eurem Gotte und (ohne Vermittelung von Engeln) seinem Volke Israel (II Chr. 35,3; Dogmengeschichte). Beim dritten Bunde wird das jüdische Volk „der Same der Heiligkeit“ (Esra 9.2), und der Tag der Bundeserneuerung ein dem Herrn geheiligter Tag genannt (Neh. 8,10. 11). Es fällt gleich auf, dass in den für den dritten Bund angeführten Stellen die Idee der Heiligkeit viel schwächer hervortritt, und mit der eigentlichen Bundesschliessung nicht in unmittelbare Beziehung gebracht wird. Es fehlt hier entschieden jene innere Bedeutsamkeit, mit welcher die Heiligkeitsidee bei den ersten zwei Bundesschliessungen als die zentrale Idee der gesamten Aktion auftritt. Entscheidend aber ist, dass wir im eigentlichen Priesterkodex überhaupt keinen noch so schwachen Hinweis auf die Heiligkeitsidee im Zusammenhang mit der Tatsache der Sinaitischen Offenbarung an sich finden. Dieser Tatbestand deutet von vornherein eine prinzipielle Verschiedenheit der Auffassung an. Um nun diese, ihrem Inhalte nach in dem Vorhergehenden klargelegt, aus den Bedingungen der geschichtlichen

Entwickelung zu erkennen, müssen wir auf die oben behandelte Stelle bei der Bundeserneuerung in Josua (24,19) zurückgreifen. Da wird die Heiligkeit nicht Israel, sondern Gott selbst zugeschrieben und durch El-Kannō erläutert. Heiligkeit bedeutet da, wie der Zusammenhang mit den voraufgegangenen und folgenden Versen unzweifelhaft lehrt, Exklusivität. JHVH duldet keinen Nebenbuhler, wer Ihm dient, darf keinen anderen Gott mehr anerkennen. Das bedeutet auch El-Kannō in der ganzen Schrift (vgl. besonders Deut. 32,16. 21 und Ez. 8,3. 5: סֶמֶל הַקִּנְאָה; wie auch die eifersüchtige Verdächtigung einer Ehefrau רוח קנאה heisst; vgl. auch Maimuni, MN. I, 36). „Ein Gott heiliges" Volk im ersten Bundesbuch drückt somit aus, dass Israel ausschliesslich Gott und keinen anderen neben ihm anerkennt. Im Deuteronomium heisst das noch mehr: Israel erkennt nur Gott allein an, und kein anderes, wie immer geartetes göttliches Wesen neben Ihm, also auch keine Engel. „JHVH, Dein Gott" im Deuteronomium ist stets gegen die Engel gerichtet (Dogmengeschichte). Dass man diesen Gedanken durch Wort und Begriff von Heiligkeit ausgedrückt hat, ist uns verständlich, wenn wir bedenken, dass die Exklusivität Gottes in seiner Bildlosigkeit, in der Geistigkeit seines Wesens, bestand, und dass man zu diesem Begriff durch die Ueberwindung des sexuellen Prinzips im Göttlichen gelangte. Das war der Differenzierungspunkt des Begriffs der Heiligkeit. In Babylonien war sexuelle Verwilderung ein Teil des Götterdiensts, des heiligen Dienstes. In Israel aber ward die Forderung aufgestellt, dass sich die Israeliten drei Tage lang jedes Verkehrs mit Frauen enthalten, bevor sie an den Sinai herantreten. Die Frauen, weit entfernt, durch diese Massregel etwa als minderwertig bezeichnet worden zu sein, sind den Männern ebenbürtige Teilnehmer an der Bundesschliessung (Deut. 29,10), aber für beide, Mann und Frau, war die Forderung aufgestellt, sich drei Tage lang durch Enthaltung vom geschlechtlichen Verkehr zu heiligen. Selbst für den Genuss des heiligen Brotes galt dieselbe Bestimmung (I Sam. 21,5.6). Die Ueberwindung des sexuellen Prinzips im Göttlichen war eben mehr, als die blosse Beseitigung eines Hindernisses zur Konzeption des geistigen Gottesbegriffs. Es enthielt zugleich das entscheidend positive Moment zur ersten Ergreifung dieses, durch die Sprachmittel jener Zeit kaum auszudrückenden Gedankens. Mit dem Ausscheiden des sexuellen Prinzips aus dem Wesen des Göttlichen war die gewohnte bildliche Darstellung unmöglich geworden: Eine vom sexuellen Moment absehende bildliche Darstellung

hätte das dargestellte göttliche Wesen als inferior erscheinen lassen. So war man bei der Bildlosigkeit angelangt. Ein bildloser Körper ist nicht vorstellbar, das göttliche Wesen muss also körperlos sein, ein Begriff, für den man kaum ein Wort hatte. Doch hielt man es noch für möglich, dass der eine Gott, zu dem man durch die, nach der Ueberwindung des sexuellen Motivs möglich gewordene Konzentrierung der Namen und Attribute gelangt war, ebenso wie die namen- und attributenlosen Engel, gelegentlich in körperlichen Formen erscheint (s. oben). Als aber die weitere Entwickelung dazu geführt hatte, diese Möglichkeit auf die Engel zu beschränken, vollzog sich eine weitere Läuterung in dem Begriff vom Wesen des Einen. Ein weiterer Schritt war es, als man auch die Engel, trotz der bildlichen Darstellung derselben, der Sphäre des sexuellen Lebens der Menschen entzog. Der Eine war denn auch seinem Wesen nach von den anderen, den Engeln, verschieden, indem sein Wesen über jede Vermischung mit dem Körperlichen, wenn auch nur als zeitweiliger Hülle, erhaben war. So war man beim Begriffe des einen geistigen Wesen angelangt. Und dies drückte man durch das Wort קדוש, heilig, aus. Erhabenheit über die sexuelle Erscheinungsform war gleichbedeutend mit Erhabenheit über die körperliche Erscheinungsform. אלהים קדושים war gleichbedeutend mit אל קנוא, die Exklusivität, die Einheit und Einzigkeit Gottes, bestand in dessen Erhabenheit über die körperlich-sexuelle Erscheinungsform[1]). Nur zweimal spricht Amos von dem „heiligen Namen" Gottes (2,7 u. 4,2, wo בקדשו, analog der ersten Stelle, statt בשם קדשו steht). Wenn nun in diesen beiden Stellen die Entweihung des heiligen Namens in erster Reihe durch sexuelle Ausschreitung (Ištar-Dienst?) begangen wird, welche die anderen Sünden als Folgen nach sich zieht, so entspricht das dem hier dargelegten Ursprung und Sinn dieses Begriffs: Es ist der Name אלהים קדושים, der durch sexuelle Ausschweifung entweiht wird. Prägnant ausgedrückt finden wir den Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Körperlosigkeit in der einzigen Stelle im Buche Hosea, in der Gott קדוש genannt wird. Nachdem geschildert worden ist, wie Gott Ephraim mit menschlichen Liebesmitteln (בחבלי

[1]) In II Kön. 4.9 scheint mir der Satz: כי איש אלהים קדוש הוא, gegen Massora und Tradition, besagen zu wollen: Denn er ist ein Mann des heiligen Gottes, אלהים קדוש weist auf אלהים קדושים hin. Die Talmudisten, die das „heilig" auf den Propheten beziehen, sehen darin ebenfalls besonders Heiligkeit in sexueller Beziehung, wie dies überhaupt talmudischer Sprachgebrauch ist. Vgl. noch I Sam. 6,20.

אדם) an sich gezogen hat, durch deren Verschmähung Ephraim Unglück und Zerstörung über sich gebracht, lässt der Prophet Gott fortfahren: Wie soll ich dich denn machen, Ephraim, dich ausliefern, Israel — dich machen gleich Admah, dich zurichten gleich Zeboim, mein Herz ist gerührt, all mein Mitleid regt sich. Ich werde nicht ausführen die Heftigkeit meines Zornes, ich werde nicht ausholen, um Ephraim zu verderben, denn ich bin Gott, nicht ein Mensch: ein Heiliger in Deiner Mitte, ich komme nicht in die Stadt (11,8. 9: כי אל אנכי ולא איש בקרבך קדוש ולא אבוא בָּעִיר; zu der Abweichung von der gangbaren (Vokalisation und) Erklärung vgl. w. u. zu Ps. 73,20, wo dies ebenfalls geschieht). Fast wäre man versucht, die letzten, exegetisch so schwierigen Worte, so zu verstehen, dass durch sie die Erscheinung Gottes in Menschengestalt, wie dies in der Erzählung von der Zerstörung der Städte Admah und Zeboim dargestellt ist (s. oben), abgelehnt wird. Ohne Zweifel aber ist es, dass hier das Wort קדוש die Erhabenheit Gottes über alles Menschliche ausdrückt; ein Gegengewicht zu den anthropomorphen Mitteln, durch welche unmittelbar vorher die Providenz Gottes veranschaulicht worden ist. Hosea stellt das Verhältnis Gottes zu Israel unter dem Bilde der ehelichen Treue dar, aber er legt Gewicht darauf, das sexuelle Motiv auszuschliessen. Im Verhältnis Israels zu den Baalim herrscht das sexuelle Motiv, im Verhältnis zu JHVH hingegen das der Treue und Exklusivität (Hos. 2). Wenn Israel zur Erkenntnis kommen wird, dass den Baalim Namen und Attribute nicht zukommen, dass dies das exklusive Vorrecht des Einen ist, so wird anstelle des sexuellen Motivs das der Treue treten (2,18. 19. 21. 22). Mit der Stelle in Josua verglichen sind uns in den Stellen von Amos und Hosea die Motive gegeben, aus denen heraus der sonst rituelle Begriff der Heiligkeit sich zu dem prägnanten Ausdruck für die Geistigkeit Gottes differenziert hat, während die Josua-Stelle die Einzigkeit Gottes und dessen Exklusivität in der Geistigkeit seines Wesens, und daher in dem Anspruch darauf, allein und ausschliesslich als der wahre Gott angebetet zu werden, betont.

Diesen Inhalt hat die Heiligkeit überall da, wo in der Schrift dieses Wort auf Gott oder den göttlichen Namen angewandt wird: Der heilige Name Gottes bedeutet der ausschliesslich Ihm zukommende Name (s. nächsten Abschn.), und Heiligkeit bedeutet: Einzig in Bildlosigkeit und Geistigkeit. „Gottes Name heiligen“ heisst, seine Einzigkeit in der Geistigkeit anerkennen. Dieser biblische Sprachgebrauch hat sich durch die ganze talmudische,

rabbinische und philosophische Literatur des Judentums und, im Munde des jüdischen Volkes, bis auf den heutigen Tag in aller Klarheit und Deutlichkeit erhalten. Mit dem Bekenntnis der Einheit Gottes auf den Lippen sterben heisst: מסירות נפש על קידוש השם. Das wird uns die Uebersicht über die weitere Entwickelung bestätigen:

Wir haben bereits oben angedeutet, dass zwischen den zwei zuerst bei Jesaja auftretenden (und wohl von ihm geprägten) Ausdrücken: „Elilim“ und „Heiliger Israels“ ein Zusammenhang besteht. Nur die Wortverbindung ist neu, die Bezeichnung Gottes als den Heiligen haben wir auch bei Amos und Hosea gefunden, nur ist, auch abgesehen von der neuen sprachlichen Prägung, der Ausdruck „Heilig“ für Gott von Jesaja ungleich häufiger und mit mehr Nachdruck gebraucht, als dies bei seinen Vorgängern der Fall war. Besonders ist dies in der Berufungsprophetie (K. 6) offenkundig: Der Schwerpunkt der Merkaba-Vision liegt offenkundig in der feierlichen Deklaration: Heilig, Heilig, Heilig ist JHVH Zebaoth, voll ist die ganze Erde seines Khabod (s. nächsten Abschnitt). Wir müssen daran erinnern, dass man die Merkabalehre von den ältesten Zeiten her als Geheimnis gewahrt hat, sodass nur selten, und bei besonders feierlichen Anlässen der Schleier gelüftet zu werden pflegte. In der vorexilischen Literatur finden wir, ausser unserer Stelle, nur noch eine einzige Andeutung (I Kön. 22,19). Und auch in der exilischen und nachexilischen Literatur bleibt es (abgesehen von Ezechiel) bei sehr seltenen Andeutungen (Job, Daniel; Dogmengeschichte und I, 73f.). Von dem hier massgebenden Gesichtspunkt aus besehen, waren die Pfleger der Merkabalehre in einem entscheidenden Moment hinter der im autoritativen Judentum, für die hier in Betracht kommende Zeit, also im ersten Bundesbuch, erreichten Entwickelungsphase zurückgeblieben. Dass Gott nicht in Menschengestalt auf Erden unter den Menschen erscheint, war auch der Standpunkt der Merkabalehrer. Gleichwohl aber glaubten sie, eine solche irgendwie sublimierte körperliche Erscheinungsform Gottes in prophetischen Visionen zu sehen. Die Geheimhaltung entsprach, wie in späteren Zeiten, dem Bewusstsein nicht allein von der Erhabenheit, sondern auch, und vielleicht hauptsächlich von der Bedenklichkeit dieser Lehre. Jesaja nun, der, jedenfalls am Beginn seiner prophetischen Laufbahn ein eifriger Pfleger der Engel- und Merkabalehre war, mag bei der bedeutsamen Lüftung des Schleiers vom Geheimnis der Merkaba das Bedürfnis gefühlt haben, in der feierlichen

Deklaration Gottes als קדוש, allen Bedenken von vornherein entgegenzutreten. Und weisen wir nur auf eines der zahlreichen Kontinuitätsmomente hin, wenn wir im Vorbeigehen bemerken, dass dies auch fast in allen Werken der mittelalterlichen Kabbala der Fall ist (freilich mit weniger Recht; I, 207). Mit der feierlichen Erklärung Gottes als קדוש in der Berufungsprophetie Jesajas hat es somit eine ähnliche Bewandtnis, wie bei der oben besprochenen Prophetie Hoseas: Der Hinweis auf das קדוש soll den sonstigen Anthropomorphismus neutralisieren. Man wäre sogar versucht, die Parallele noch weiter zu ziehen. Wie in der Prophetie Hosea die Zerstörung von Städten (11,6) und die Rettung des Rests angekündigt wird, so auch hier (6,11—13, s. oben). Für unsere Zwecke genügt es jedoch darauf hinzuweisen, dass dieser Rest „heiliger Same“ (זרע קדש) heissen wird. Es ist dies das Gegenstück von „Heiliger Israels“ (קדוש ישראל 1,4; 5,19. 24; 10,17. 20; 12,6; 17,7; 29,19. 23; 30,11. 12. 15; 31,1; 37,23), ein Gedanke, der auch in einer anderen Prophetie wiederkehrt, der Rest in Zion und Jerusalem wird קדוש genannt werden (4,3), Verehrer des einzigen geistigen Gottes (auch dazu vgl. Hos. 12,1); es ist dies derselbe Gedanke, den wir im ersten und zweiten Bundesbuch finden (vgl. auch Ex. 15,11 u. Num. 16,3). Auch der Zusammenhang zwischen „Heiliger Israels“ und „Elilim“ (2,8. 18. 20; 10,10. 11; 19,1; 31,7) liegt klar zum Tage. Das erste Auftreten dieses Ausdrucks ist von der feierlichen Deklaration der von der ganzen Welt anzuerkennenden Einheit Gottes begleitet (2,11. 17). Ueber den Fortschritt im Deuteronomium ist bereits gesprochen worden. Er besteht in der Ueberwindung der Engel und der entsprechenden Vertiefung des Heiligkeitsbegriffs. Vom Deuteronomium bis zur Schöpfungslehre Jeremias ist keine Aenderung, geschweige denn ein Fortschritt im Gottesbegriff zu verzeichnen. Während wir ferner in den wenigen Prophetieen der Zeit zwischen Jesaja und Jeremia die aus dem Heiligkeitsbegriff sich ergebende Auffassung von den Attributen Gottes in der, besonders von Jesaja vertieften Konzeption reichlich vertreten finden, zeigen die seltenen Hindeutungen auf den Heiligkeitsbegriff an sich nur an, dass die alte Auffassung als bekannt vorausgesetzt wurde. Es kommen hier nur die Prophetieen Obadjas und Habakkuks, beide wohl aus der Anfangszeit der babylonischen Bedrückung, also zwischen Deuteronomium und der Jeremianischen Schöpfungslehre, in Betracht. Du bist von altersher יהוה אלהי קדשי sagt Habakkuk (1,12), während Obadja den alten Gedanken von dem heiligen Rest weiterspinnt

(17). Wir können also zur Entwickelung der vorjeremianischen Auffassung von den göttlichen Attributen schreiten. Und zwar wollen wir dabei von Jesaja ausgehen. Dieser Vorgang ist erstens möglich, weil in der ganzen vorjeremianischen Zeit hierin eine prinzipielle Uebereinstimmung herrscht, zweitens aber empfiehlt er sich wegen des reichen Materials, das uns gerade die Prophetieen Jesajas bieten. Die Auffassung Jesajas bildet gleichsam das Zentrum, in dem alle früheren Gedanken über diesen Gegenstand zusammengefasst und prägnant ausgedrückt werden, und aus dem auch die spätere, selbst die prinzipiell abweichende jeremianische Auffassung ihre, beziehungsweise ein gut Teil ihrer Motive schöpft (s. nächsten Abschn.). Den prinzipiellen Gegensatz auf den engsten Ausdruck gebracht, dürfen wir sagen, dass Jeremia in der metaphysischen Auffassung der Attribute Gottes der ethischen Auffassung Jesajas entgegentritt, indem wir in letzterem den geeignetsten Vertreter der ganzen vorjeremianischen Entwickelung ansprechen:

Wenn das sechste Kapitel mit seiner feierlichen Deklaration der Heiligkeit Gottes als die Berufungsprophetie betrachtet zu werden pflegt, so dürfen wir das vorhergehende, das fünfte Kapitel als diejenige Prophetie bezeichnen, in welcher Jesaja seiner Auffassung von den Attributen Gottes den Begriff der Heiligkeit zugrunde legt. Heiligkeit im Sinne von Einzigkeit in Geistigkeit ist ein eminent metaphysischer Begriff, wenigstens drückt er für uns den metaphysischen Begriff vom Wesen Gottes an sich aus, ohne Rücksicht auf providentielle Attribute. Nicht aber so für Jesaja. Es war das ethische Denken, die Ueberwindung des sexuellen Motivs, die zur Ueberwindung aller anderen menschlich-egoistischen Motive in Gott, zur Ueberwindung des Körperlichen, und zur Konzeption des geistigen Gottesbegriffs (vgl. 31,3) geführt hat. So wird denn der Begriff der Heiligkeit ganz unmittelbar in das höchste ethische Attribut umgesetzt. Gerechtigkeit, absolute Gerechtigkeit ist der positive Ausdruck für die Negation aller selbstischen Motive, die den Menschen zum Laster führen. Gerechtigkeit ist daher die Grundnote des Liedes vom Weinberg: Gott hat einen Weinberg gepflanzt, schaffte Alles herbei, was Ihn zur Hoffnung berechtigte, dass die einzige Frucht, auf die abgesehen worden ist, „die Pflanze der Gerechtigkeit“ (in der Sprache der Apokryphen), auch gedeihen wird. Aber siehe da: statt des Rechts (משפט) blüht das höchste Unrecht (משפח), statt der Gerechtigkeit (צדקה) das Geschrei ihres Lasters (צעקה: v. 7). In erster Reihe die direkte Verletzung des gemeinen

Rechts, indem, unter Beugung alles Rechts, die Grenzen verrückt werden, und die Mächtigen allen Besitz an sich reissen (8). Doch liegt die Wurzel des Lasters noch tiefer: in der Ungerechtigkeit, auf der sich das ganze Leben aufbaut. Vom frühen Morgen bis spät in die Nacht hinein jagen sie dem ungezügelten Genuss nach. Der Frohndienst ihrer Genusssucht raubt ihnen die Besinnung auf das, was um sie her vor sich geht, sie sehen nicht das Vergeltungswerk Gottes, das bereits im Anzuge ist (11,12). Ahnungslos werden sie vom Verhängnis überrascht werden. Und JHVH Zebaoth wird erhaben sein durch Recht und der Heilige Gott geheiligt durch Gerechtigkeit: ויגבה יהוה צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה (11—16). Sie glauben nicht, dass das Gericht nahe ist, und sprechen ironisch: Möge Gott sein Vergeltungswerk (v. 19 — parallel zu v. 12) beschleunigen, auf dass wir es sehen, möge nur alsbald eintreten der Ratschlag des Heiligen Israels, auf dass wir ihn kennen lernen. So sprechen sie, dieweil eine Begriffsverwirrung ihr Urteil trübt, sie nennen Schlechtes Gut und Gutes Schlecht, Finsternis Licht und Licht Finsternis, Bitteres Süss und Süsses Bitter. Sie halten sich für Weise und Verständige, für tapfere Helden, in Wahrheit jedoch beweisen sie ihre Tapferkeit nur in der unmässigen Fröhnung ihrer Genusssucht, und (ihre Weisheit) darin, dass sie dem Ungerechten das Recht verkaufen und dem Gerechten das Recht rauben. So wird denn das Verhängnis über sie hereinbrechen, dieweil sie die Thora JHVH Zebaoth (das erste Bundesbuch) missachtet und die Botschaft (Strafankündigung) des Heiligen Israels verhöhnt haben (18—24).

Die Heiligkeit Gottes ist die Wurzel der Gerechtigkeit, die Unmässigkeit im Genuss, die Selbstsucht, führt zur Verletzung der Gerechtigkeit, zur Verwirrung der Begriffe von Gut und Böse, zu falscher Weisheit und falscher Tapferkeit. Die Attribute Weisheit und Tapferkeit (Macht) sind hier nur negativ angedeutet. Umso klarer und deutlicher aber in der an Inhalt und Sprache unübertroffenen Prophetie, in welcher dem übermütigen Aschur das Gericht abgekündigt und dem Reste Israels die Wiederaufrichtung verheissen wird (10,5—12,6): In seinem verblendeten Uebermut wähnt Aschur, das blosse Werkzeug des göttlichen Willens, sagen zu können: Aus eigener Kraft und meiner eigenen Weisheit und Verständigkeit habe ich die Völker unterworfen (10,13). Dafür wird ihn der Heilige Israels wie eine Flamme verzehren (10,17). Der Rest Israels wird wieder in Wahrheit auf JHVH den Heiligen

Israels vertrauen, zurückkehren zu dem mächtigen Gott (20. 21: אל גבור). Von dem zahlreichen Volke wird nur ein Rest, aber dieser wird bestimmt gerettet werden; das Verhängnis ist beschlossen, es flutet heran, aber mit Gerechtigkeit (22). Und ein Reis wird hervorgehen aus dem Stamme Isais. Und es wird auf ihm ruhen der Geist JHVH's, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Macht, der Geist des Wissens und der Gottesfurcht. (Und er wird Wohlgefallen finden in der Gottesfurcht.) Und nicht wird er nach seinem Gutdünken Recht sprechen, sondern Gerechtigkeit üben auch gegen den Geringsten, und ohne jede Rücksicht auch gegen den Mächtigen. Gerechtigkeit und Treue wird seine Devise sein (11,1—5). Dann wird ewiger Friede herrschen und niemand wird Böses tun auf meinem ganzen heiligen Berge, denn die Erde wird erfüllt sein von der Erkenntnis JHVH's, wie die Wasser das Meer bedecken (6—9). Und Zion wird frohlocken und einen Psalm anstimmen über die Grosstaten des Heiligen Israels in seiner Mitte (12,1—6; vgl. Hosea. 11,9 u. oben; 12 vielleicht nicht von Jesaja, aber bestimmt in echt jesajanischem Geiste): Weisheit und Macht und Rat (vorsichtige Abwägung, Mässigung der Weisheit und der Macht) fliessen aus den gleichen Attributen Gottes, alle zusammen aber fliessen aus der Heiligkeit Gottes und finden in der Gerechtigkeit ihren höchsten Ausdruck.

Damit ist die ethische Auffassung der göttlichen Attribute in den hervorragendsten Prophetieen Jesajas nachgewiesen. Aber auch sonst ist in den Prophetieen Jesajas das Attributenmotiv in der ethischen Auffassung vorherrschend. Gerechtigkeit ist die grosse Forderung Jesajas in der unsere Sammlung einleitenden, das Lied vom Weinberg vorbereitenden grossen Strafrede (1,17. 21. 23. 26. 27; 3,14. 15). Die Strafe wird besonders darin bestehen, dass es in Jerusalem und Juda keinen Helden, keinen Richter, keinen Weisen und keine der Herrschermacht würdigen Männer geben wird (3,1f.). Die Verheissung erreicht ihren Höhepunkt darin, dass von Zion und Jerusalem die Lehre Gottes und das göttliche Wort ausgehen, besonders aber darin, dass Gott von allen Völkern als der Hort des Rechts anerkannt werden wird (2,1—4). Ueberfluss und Unmässigkeit im Genuss, zumal die Ausgelassenheit der Töchter Zions und deren raffinierte Verführungskünste, sind die Erzsünden, auf die alles Uebel zurückzuführen ist (1,10f.; 2,6f.; 3,16f.). Der Herrscher der grossen Verheissung wird mit einem Abglanz der göttlichen Attribute (ויקרא שמו) Einsicht und

Macht ausgestattet, vor allem aber wird sein Thron auf dem unerschütterlichen Fundament von Recht und Gerechtigkeit ruhen (9,5. 6). Der geradezu systematische Ausdruck, den das Attributenmotiv in den Prophetieen Jesajas gefunden hat, könnte fast mit als ein Kriterium für die Echtheit oder Unechtheit einer Prophetie verwandt werden. Wenn auch nicht immer so prägnant, wie in den angeführten Stellen, so ist doch das Attributenmotiv in allen Prophetieen Jesajas der Mittelpunkt der Gedankenbildung[1]).

---

[1]) Die ersten sieben Kapitel sind bereits besprochen worden. In der, von der oben behandelten Verheissung abgeschlossenen Prophetie (7,1—8,23) spielt die Namengebung eine ebensolche Rolle, wie in der Verheissung. Der Kriegsmacht und Kriegsweisheit Aschurs wird der Name Immanuel, „Mit uns ist Gott", entgegengesetzt. JHVH Zebaoth muss man als den Heiligen anerkennen, dann wird man stark und gefürchtet sein (8,7—13). Nicht bei allerlei Wahrsagern und Zauberern, sondern bei Gott ist Weisheit und Lehre zu suchen (16f.). In der folgenden, Unheil verkündenden Prophetie (9,7—10,4) ist es wieder die Beugung des Rechts und der falsche Lehrer, die das Strafgericht sühnen soll (9,13f.; 10,1—2). Von der folgenden Prophetie (10,5—12,6) ist bereits oben gesprochen worden. 13,1—14,23 ist nicht von Jesaja. Die Ausscheidung geschieht auf Grund der geschichtlichen Situation, welche diese Prophetie voraussetzt, es ist aber von unserem Gesichtspunkt aus interessant, zu bemerken, dass in dieser Prophetie alle behandelten Merkmale fehlen, welche wir für Jesaja so charakteristisch gefunden haben. Die nächste selbständige Prophetie gegen Moab (15; 16; 14,24—27, gegen Aschur, und 28—32, gegen die Philister, sind versprengte Teile grösserer Prophetieen) hat wieder das Attributenmotiv zum Mittelpunkt: Moab soll sich rechtzeitig der Gunst Zions versichern, wo der Thron Davids auf den Fundamenten von Recht und Gerechtigkeit gegründet ist (16,1—5). Es folgt die Prophetie gegen Damaskus und Ephraim (17,1—11; 12—14 wieder ein versprengtes Stück) mit dem Grundgedanken vom Reste, der zum Heiligen Israels, dem Hort aller Kraft aufblicken wird (1—11); עֹשֵׂהוּ in v. 7 ist mit 5,12. 19 u. Gen. 12,5 zu vergleichen (Dogmengeschichte). Die Prophetie über Aethiopien (18) hat mit der vorhergehenden den Gedanken gemein, dass ein fremdes Volk auf den Schutz Judas verwiesen wird. Das Attributenmotiv ist hier nur angedeutet: Die Aethiopier werden einen Huldigungszug nach dem Zionsberg unternehmen, nach der Stätte des Namens JHVH Zebaoth (v. 7; s. nächsten Abschnitt). Die inbezug auf ihre jesajanische Herkunft angefochtene Prophetie über Egypten (19) legitimiert sich auch von unserem Gesichtspunkt aus als echt, nicht wegen „Elilim" (1,3), sondern noch mehr durch die Prägnanz des Attributenmotivs. Die Macht und die Weisheit der Egypter werden zu Schanden werden, und diese werden (ebenso wie Aschur) erkennen, dass nur bei JHVH Zebaoth allein Macht und Weisheit zu suchen ist (1. 11—14. 16. 18—25). In der kurzen Prophetie über Aschdod (20) tritt das Attributenmotiv nicht hervor. Dasselbe gilt von den Prophetieen gegen Babylon (21,1—10, die aber wohl nicht

Auch kann darüber kein Zweifel herrschen, dass Jesajas Auffassung von den Attributen Gottes eine eminent ethische ist. Die

---

jesajanisch ist), Duma (Edom 11—12) und Arab-Kedar (13—17). Dagegen aber wieder in der Prophetie gegen Jerusalem (22,1—14), wo besonders die Nachahmung egyptischer (Dogmengeschichte) Zechgelage als eine Todsünde hingestellt wird (13,13). Dass die Worte עשׂיה ויצרה keine kosmologische Bedeutung haben, scheint sicher zu sein. Wollte man aber dies annehmen, so müsste man es als ein Element babylonischer Kosmogonie ansehen, denn nur in dieser, nicht aber auch in der jüdischen Schöpfungstheorie, wird die Schöpfung mit dem Bau von Städten oder deren Befestigungswerken in Verbindung gebracht. Dann könnte man auch 17,7 so auffassen: In der babylonischen Götterlehre ist der Schöpfer (oder: die Schöpferin) des Menschen nicht zugleich Schöpfer, oder gar der Schöpfer der Welt, wie in der monotheistischen Schöpfungslehre (vgl. auch Ex 4,11; Deut. 4,32). In der kurzen persönlichen Rede gegen Schebna (22,15—15), sowie in der Prophetie gegen Tyrus ist das Attributenmotiv nicht, beziehungsweise nur kaum angedeutet (23,8. 9). 24—27 sind nicht jesajanisch, doch ist das Attributenmotiv ziemlich klar, wenn auch nicht in jesajanischer Prägnanz ausgedrückt. Dagegen aber wieder stark in der folgenden Prophetie gegen Ephraim (28): Die Masslosigkeit im Genuss ist die Wurzel alles Uebels (1. 7. 8), Weisheit, Recht und Gerechtigkeit sind die Motive des Strafgerichts (9. 16. 29), und der gerettete Rest wird vom göttlichen Geiste der Gerechtigkeit und der Tapferkeit beseelt sein (5. 6). Ebenso in der Prophetie über Jerusalem und Juda (29—32). Der falschen Weisheit des Volkes, wird die Weisheit Gottes, des Heiligen Israels entgegengesetzt, der die Gerechtigkeit auf Erden begründen wird (59.13—21), der Rest aber wird durch die Heiligung des Namens des Heiligen Jacobs der göttlichen Weisheit teilhaftig werden (22—24). Zu עשׂה und יצר in v. 16 vgl. מעשׂה in 22 und oben. Das Volk wird getadelt, dass es seiner eigenen Weisheit folgte und auf die Macht Egyptens vertraute, während es beides beim Heiligen Israels, beim Gotte der Gerechtigkeit, suchen sollte, wo allein es sie finden konnte (30,1—3. 11. 12. 15. 18). Der Name JHVH ist der Inbegriff aller Macht, die sich in der Zerschmetterung der Feinde Israels offenbaren wird (27 f.). Und wieder wird die Ohnmacht des (durch Genusssucht entnervten) Egyptens der über alles Menschliche erhabenen Macht des geistigen Gottes, des Heiligen Israels, gegenübergestellt (31,1—3). Und auch Aschur wird durch das Schwert des Nicht-Menschen (לא־איש, לא־אדם) fallen (8). Nach der Prüfung wird kommen die verheissene Rettung des Rests: Gerechtigkeit wird die Devise des Königs, Recht die der Machthaber sein (32,1). Das Volk wird der wahren Weisheit teilhaftig werden, indem sein sittliches Urteil geläutert werden wird, dieses aber wird von Gerechtigkeit beseelt sein (3—8). Nur soll das Leben des Volkes nicht unter der Herrschaft genusssüchtiger sorgloser Frauen stehen (9 f.), dann aber wird die Gerechtigkeit überall zum Durchbruch gelangen, und ihr Werk vollendet sein (16. 17). Wenn Kap. 32 nicht von Jesaja herrührt, so ist es ganz im Geiste dieses Propheten gehalten. Dasselbe gilt von Kap. 33 (vgl. die vv. 5. 6. 15. 16. 22). Die Kapitel 34 und 35 sind sicher nicht von Jesaja.

Andeutungen, die man als einen kosmologisch-metaphysischen Einschlag ansehen könnte, sind viel zu gering an Zahl und viel zu wenig betont, als dass sie das Bild in den prägnantesten Hauptzügen irgendwie alterierend zu beeinflussen vermöchten. Dass eine gewisse metaphysische Schattierung auch der eminent ethischen Auffassung inhärent ist, ist ja bereits hervorgehoben worden. Dies ergibt sich einfach aus dem auf die Erfassung des Wesens Gottes gerichteten Heiligkeitsbegriff. Und dieses Mass überschreiten auch jene Elemente nicht, mag man sie als Reminiszenzen aus der babylonischen Kosmogonie, oder als die Wellen jener Linie ansehen, welche die eigenisraelitische Entwickelung aus einer ethischen zu einer ethisch-kosmologischen Lehre bezeichnet — eine Linie, von der die neuerliche Berührung mit Babylon abgelenkt hat (Dogmengeschichte; s. die vorhergehende Anmerkung). Besonders aber ist darauf hinzuweisen, dass die Gerechtigkeit, die Grundnote der jesajanischen Attributenlehre, keinen kosmologischen Hauch aufweist. Und wie schwer die Bedeutung dieses Moments sich überschätzen lässt, ergibt sich aus folgender Erwägung, die uns auf einen neuen bedeutsamen Zug in der Attributenlehre Jesajas aufmerksam machen soll: Nicht nur das metaphysische Moment des Gottesbegriffs verschwindet hinter der überragenden Bedeutung des höchsten ethischen Prinzips, der Gerechtigkeit, sondern auch der, in Israel schon lange vorher entwickelte Begriff der göttlichen Gnade, das ausschlaggebende Motiv der „Dreizehn Attribute", von denen bald die Rede sein wird. Die leisen Andeutungen dieser Formel in den Prophetieen Jesajas sind stets mit dem umfassenderen Motiv der Gerechtigkeit überzeichnet (9,16; 16,5; 29,18. 19; 33,2—5). Gewiss ist das Motiv der Gnade der befreiende Akkord in allen grossen Strafreden Jesajas, aber das Motiv der Gnade ist sekundär: auch die Gnade ist zuletzt der Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit.

Es könnte nun scheinen, dass wir inbezug auf das Motiv der Dreizehn Attribute in Jesajas Attributenlehre keinen systematisch zusammenfassenden Ausdruck finden können. Doch ist es nur scheinbar so. In Wahrheit beleuchtet Jesaja auch in diesem Punkte die ganze vorhergehende Entwickelung. Und das ist umso wichtiger, als das Motiv der Dreizehn Attribute, wie später, auch schon in der vorjesajanischen Attributenlehre eine zentrale Stellung einnimmt. Es wird sich daher empfehlen, in der Behandlung der vorjesajanischen Zeit von dem sachlichen, und wohl auch chronologischen Mittelpunkt, eben den Dreizehn Attributen, auszugehen:

Auf die äusserst schwierige Frage der Quellenscheidung in den Partieen des Exodus, in deren Mittelpunkt die Formel der Dreizehn Attribute steht, kann hier natürlich nicht eingegangen werden (Dogmengeschichte; s. nächsten Abschnitt). Soviel aber darf, ohne auch nur den geringsten Widerspruch besorgen zu müssen, gesagt werden: Die Dreizehn Attribute sind ein Kompromiss. Das Prinzip der Gerechtigkeit in seiner äussersten Strenge war deklariert worden. Der Malakh, der mit einem göttlichen Attribut ausgestattet worden ist, wird ein eifervoller Wahrer des Prinzips der Vergeltung sein, er wird keine Sünden verzeihen (23,20. 21). Das empfindet nun das Volk als eine unerträgliche Härte. Die Vermittelung des Malakh soll zwar diese Härte insofern abschwächen, als die unmittelbare Waltung von Gottes absoluter Gerechtigkeit dem hartnäckigen und ungefügigen Volke zum Verderben gereichen könnte (33,1—5). Aber das ganze Prinzip der absoluten Vergeltung war als zu hart empfunden worden. Moses bittet daher um die doppelte Gunst, dass erstens Gott selbst (mit Ausschaltung des Malakh; Dogmengeschichte) die Israeliten führe, dass aber zweitens dies auf Grund von Attributen geschehe, die das Attribut von der absoluten Gerechtigkeit und Vergeltung etwas mildert, damit das Volk bestehen könne. Diese zweite Bitte schliesst aber auch die ein, dass ihm, Moses, jene mildernden Attribute bekannt gegeben werden; er bittet um die Bekanntgabe der „Wege Gottes“ (33,12). Diese zweite Bitte wird zunächst gewährt: Gott zeichnet Moses durch die Bekanntgabe des Namens JHVH aus (ויקרא בשם ה׳, וקראתי בשם ה׳), in welchem das Prinzip der Gnade enthalten ist. Dieses Prinzip erscheint nun in der Attributen-Formel ausgedrückt (s. nächsten Abschnitt):

JHVH! JHVH ist ein barmherziger und mitleidsvoller Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt (das Andenken an des Menschen) Verdienst bis ins tausendste Glied, vergibt Sünde, Missetat und Verfehlung, doch lässt er die Sünde nicht ganz ungesühnt, er sühnt (vielmehr) die Sünde der Väter an Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Geschlecht!

Auf Grund dieser Attribute bittet Moses, dass Gott selbst die Israeliten führe (33,17—34,9). In dieser Formel sind die vom Motiv der Gnade getragenen Attribute als Gegengewicht zu jenen Attributen aufzufassen, welche das absolute Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit ausdrücken: Gott des Erbarmens und des Mitleids, אל רחום, zu אל קנא (Ex. 20,5; s. oben u. 34,14); ארך אפים zu

רגע אחדיוכליתיך (33,5); רב חסד ואמת und נצר חסד לאלפים zu פן אכלך בדרך (33,3: die Rücksicht auf den Schwur an die Patriarchen wird deren Nachkommen nicht vor gänzlicher Vernichtung schützen); נשא עון ופשע וחטאה zu לא ישא לפשעכם (23,31). Nun kommt das, was von dem Prinzip der Gerechtigkeit und Vergeltung noch übrig bleibt: Ganz ohne Sühne bleibt keine Sünde, im Gegenteil, sie rächt sich noch bis ins dritte und vierte Geschlecht, wenn sie auch nicht bis ins tausendste fortwirkt, wie dies beim Verdienst der Fall ist.

Soweit unter der Voraussetzung allgemeiner Zustimmung, mag sich diese nun auch auf exegetische Einzelheiten erstrecken, oder auch nicht. Für uns ist es nun klar, was diese zusammenfassende Attributen-Formel zu leisten, welche Fragen sie zu beantworten hatte: In der babylonischen Theologie gibt es im allgemeinen gute, den Menschen und ihren Bestrebungen geneigte Götter, und solche, die den Menschen feindlich gesinnt, von Missgunst und, wo nur der leiseste Grund dazu vorhanden ist, von Rachsucht erfüllt sind. Und auch im einzelnen gibt es unter den Hauptgöttern und Göttinnen solche, die den Menschen Erbarmen, Mitleid und Gnade entgegenbringen, und andere, die stets auf Verderben sinnen. Bei der monotheistischen Vereinigung aller Attribute auf ein göttliches Wesen musste sich nun den denkenden geistigen Führern des Volkes bald die Frage aufdrängen, wie denn diese einander widersprechenden Attribute einem Wesen zugeschrieben werden können. Diese Schwierigkeit war ohne Zweifel mit ein Grund dafür, dass man die Engel nicht überwinden konnte. Man konnte zu jener Zeit (wie dies ja in gewissen Kreisen auch in späteren Zeiten der Fall war, und bei vielen Menschen auch heute noch ist) die einander widersprechenden Attribute (sowie die verschiedenartigsten Tätigkeiten) dem Einen leichter zuschreiben, wenn man sich deren Wirkungen durch verschiedene Individualitäten ausgeführt dachte. Für jede bestimmte Tätigkeit wird ein bestimmtes Attribut auf einen Engel übertragen. Durch Vermittelung dieses Engels kann das Attribut in seiner ganzen Einseitigkeit, ohne jede Rücksicht auf andere ihm entgegengesetzte Attribute wirken. Sowie nun die hier ins Auge gefassten Stellen einen wichtigen Ausschnitt aus der literarischen Polemik um den Engelglauben darstellen (Dogmengeschichte), so bedeutet diese Attributen-Formel einen wichtigen Schritt vorwärts auf dem Wege zur Ueberwindung des Engelglaubens. Denn mochte auch diese Formel bei ihrer Aufstellung zunächst nur soviel bedeutet

haben, dass man die Gegensätzlichkeit der Attribute in Gott selbst überwunden zu haben glaubte, ohne deshalb den Engelglauben, der ja noch andere Wurzeln hatte und heute noch hat, aufzugeben, so war doch damit eine der Wurzeln dieses Glaubens zerstört. Offenbart uns nun diese Formel eine neue Seite in dem Zusammenhang von Engellehre und Attributenlehre, so zeigt sie uns doch auch, dass auch in der vorjesajanischen Entwickelung das Attribut der Gerechtigkeit im Mittelpunkte der Gedankenbildung stand. Es war nicht schwierig, die Attribute der Weisheit und der Macht, zusammen mit der Gerechtigkeit und der Heiligkeit auf den Einen zu übertragen, aber es war schwierig, äusserste Strenge und äusserste Milde, Gerechtigkeit und Gnade zu vereinigen. Man konnte das Attribut der Gnade nicht fallen lassen, man bedurfte seiner. Noch mehr aber deshalb nicht, weil es vom Begriffe der Gerechtigkeit nicht zu trennen war: Erbarmen und Mitleid, die Wurzeln der Gnade, erfuhr man im eigenen Herzen, wenn man einen unschuldigen Menschen seines Rechtes beraubt, vergewaltigt und unterdrückt sah. Erbarmen und Mitleid waren die Motive in der Entstehung und Erfassung der sittlichen Forderung der Gerechtigkeit. Diese mit der Idee der Gerechtigkeit sich entwickelnde Idee der Barmherzigkeit und der Gnade wuchs aber, unterstützt von dem in der altbabylonischen Theologie der Gnade anhaftenden Moment der Willkür, über sich selbst hinaus und verdichtete sich zu der Forderung einer Gnade, die das Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit aufhebt. Unsere Formel stellt nun die Harmonisierung dieser beiden Prinzipien dar. Das Attribut der Gnade offenbart sich in der Langmut und in der grösseren Nachhaltigkeit des Verdiensts als der Sünde, das Attribut der strengen Gerechtigkeit wird durch das der Gnade gemildert, ohne jedoch aufgehoben zu werden. Teile dieser Formel finden wir an zahlreichen Stellen der biblischen Schriften. Diese, grösseren oder kleineren Teile dieser Formel sind teils die Elemente, die sie vorbereitet haben, teils Anspielungen auf die bereits feststehende und allgemein verbreitete Formel, also die Anwendung derselben. Es ist nun vorzüglich diese Anwendung, in welcher sich eine gewisse Entwickelung bemerkbar macht. Vor allem haben wir die Idee von dem zuerrettenden Reste als eine Form dieser Anwendung anzusehen. Diese, allen prophetischen Dokumenten gemeinsame Idee besagt nichts anderes, als dass dem Prinzip der Gerechtigkeit durch die Bestrafung der Schuldigen, oder am meisten Schuldigen, und dem der Gnade durch die Errettung des unschuldigen oder am

wenigsten schuldigen Restes Genüge geschehen wird. Dieser Gedanke liess sich naturgemäss nur inbezug auf die Gesamtheit durchführen, auf dem Boden also, auf welchem die Formel ja auch vorzüglich entstanden ist. In Bezug auf das Individuum war die Schwierigkeit nicht nur grösser, sondern eigentlich unüberwindlich. Doch liegt es in unserem Plane, dieses Problem zu isolieren und in dem Buche über die Ethik zu behandeln. Es genügt aber schon das gesagte, uns die Erkenntnis zu vermitteln, dass Jesaja auch in diesem Punkte die Zusammenfassung der gesamten vorhergehenden Entwickelung bedeutet: Mit Ueberwindung aller entgegenstehender Bedenken schwingt sich Jesaja zu einer Höhe der Auffassung auf, in welcher das Prinzip der absoluten Gerechtigkeit allein hinreicht, um die Wege Gottes in der Geschichte zu begreifen. Auch die Gnade gegen den Rest von Israel und Juda ist im Grunde ein Ausfluss des einig-einzigen Prinzips. Es ist eine Forderung der höchsten geschichtlichen Gerechtigkeit (eine andere kennt Jesaja nicht), dass ein Rest dieses heiligen Samens gerettet wird, auf dass die Erkenntnis des Heiligen Israels und dessen Walten in der Geschichte niemals erlösche[1]).

---

[1]) Zur vorläufigen Orientierung mögen hier einige markante Stellen, welche Elemente oder Reminiszenzen der Dreizehn Attribute aufweisen, in der Reihenfolge des massoretischen Textes verzeichnet worden: Gen. 24,27; 32,11. Ex. 20,5. 6 (Dekalog = Deut. 5,9. 10); hier ist das Prinzip der absoluten Gerechtigkeit Element, wogegen die Gnade Anwendung der Formel. Die Worte לשנאי־מצותי sind in beiden Dekalogen später eingeschaltet, um das Attribut der absoluten Gerechtigkeit im Sinne der Formel abzuschwächen. Das ergibt sich schon aus der umgekehrten Ordnung, in welcher die entgegengesetzten Attribute hier erscheinen. In der Formel hat man das Attribut der Gnade, auf das es hauptsächlich ankam, vorangestellt. Vielleicht aber hat ursprünglich im Dekalog nur אל קנא gestanden, wie in Ex. 34,14, sodass die Einschaltung schon mit פקד beginnt. Num. 14,18 ist Anwendung, und zwar wird nur jener Teil der Formel herangezogen, auf den es da ankommt. Beachtenswert ist Deut. 4,31, hier wird aus der Formel nur אל רחום angeführt, während die Versicherung, dass Gott den beschworenen Bund mit den Vätern nicht vergessen, der Geltung der Gnade bis in späte Geschlechter entspricht, als Gegengewicht zu Ex. 33,1. 2; s. oben. Für den Standpunkt des eigentlichen Deuteronomiums ist 7,9. 10 entscheidend. Es ist dies der Standpunkt Jesajas. V. 10 lehnt, nicht ohne eine, polemisch angehauchte Emphase, die Langmut für die wirklichen Gotteshasser, entschieden ab; die gilt nur für den weniger schuldigen Rest. II. Sam. 2,5. 6; 7,15. 18; 9,3. 7 Elemente. Interessant ist die Anwendung Jes. 54,7. 8, wenn man die Antithese חסד עולם־רגע mit קטן רגע אחר Ex. 33,5 (vgl. Num. 16,21 u. 17,10) zusammenhält, dessen Gegengewicht sie ist. Reminiszenzen an unsere Formel sind auch Jes. 58,15

und 66,6. Ueber die Verwendung der Formel bei Jeremia, 15,15; 16,5; 25,29; 30,11; bes. 32,18; 46,28, wird weiter unten im Texte gesprochen werden. Ueber Ezechiels Anwendung unserer Formel, besonders in den der Theodicee gewidmeten Prophetieen, 18. 20. 33, dasselbe. Weitere Anwendung Hos. 1,6 f: 2,21f.; 4,9. In Joel 2,12—14 wird unserer Formel die auch von Ezechiel angenommene Interpretation gegeben, dass sich das Gnadenattribut auf die reuigen Sünder bezieht (vgl. Deut. 4,30. 31); eine andere Reminiszenz ist 4,21. Amos 1,11 gehört, wie manches andere hier übergangene, zum theokratischen Gedanken, hierher gehören 3,14; 5,15; 8,7; 9,8; Jona 4,2 im Sinne von Joel 2,12—14; Micha, 2,7; 5,14 (6.8 theokratisch); bes. 7,18—20. Interessant ist die Anwendung Nah. 1.2.3; beachte die Gegenüberstellung אל קנוא ונוקם — ה' ארך אפים und die Interpretation לאויביו — לצריו, eine Reminiszenz an die ursprüngliche Entstehung der Formel. Zeph. 1,18; 2,1f.; 3,8 — der Standpunkt von Joel 2,12—14. Dasselbe, aber weniger deutlich, Zech. 1,2f. 12f.; 8,2—3. 8; 11,6; Mal. 1,4; 3,17. Psalmen: 25,6—10; 30,6: 31,6; 33,5. 18—22, und auch sonst sehr zahlreich; deutlicher ist das Motiv der Dreizehn Attribute in 86,4; Zitat der Formel: 86,15; 103,8; 111,4; 116,5; 145,8. (Sprüche 14,17 u. 16,32 theokratisch). Im Buch Job wird die Gesamtfrage der Theodicee ausführlich behandelt, leise Reminiszenzen zahlreich, doch keine formelhaft. Ruth 1,8. Klagelied 1,12; 2,1. 2. 6. 17. 22 (kein Rest!); 3,22. 23. 31. 32. 42. 43. 66; 4,11. 22; 5,20. 21, im allgemeinen der Standpunkt von Joel 2,12—14. Koh., (7,8); 8,12. Dan. 4,34; 9,4 (Zitat). 9. 18 (wie Joel 2,12—14). Dasselbe gilt von den leisen Reminiszenzen in Esra 9. 10; zu 9,8 רגע vgl. Ex. 33,5; Jes. 54,7. 8 u. Ps. 30,6. Neh. 1,5 (Zitat). In den Büchern der Chronik mehrere Andeutungen; Chr. 30,9 (Zitat). Zu den Apokryphen vgl. viertes Kapitel. — Zu Jesaja ist noch zu bemerken, dass die auf den verheissenen Herrscher der Gerechtigkeit übertragene Attributenformel, 9,5: פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום inhaltlich der Formel der Dreizehn Attribute entspricht. אל גבור ist eine mildernde Modifikation von אל קנא; אבי עד entspricht נוצר חסד לאלפים, als Gegengewicht zu Ex. 33,5. Der Schluss von v. 6: קנאת ה' צבאות תעשה־זאת zeigt es deutlich an, dass hier auf das Attribut אל קנא Bezug genommen wird. פלא יועץ mag die das Attribut der strengen Gerechtigkeit mildernde Weisheit andeuten. Danach hat also Jesaja die Formel vervollständigt, indem er die Attribute Weisheit und Macht hineinbrachte, s. weiter im Text. שר שלום ist der zusammenfassende Akkord aller Attribute. Und hält man die Namen מהר שלל חש בז, 8,1. 3 (im Sinne von 7,16 u. 8,4) und שאר ישוב שאר יעקב אל־אל גבור, 10,21, das, ebenso wie v. 22, eine Attributenformel zu enthalten scheint, mit Ex. 33,1—5 und den Dreizehn Attributen zusammen, so wird es bald klar, dass es sich hier um eine parallele Bearbeitung der Attribute im Sinne der Idee vom zuerrettenden Reste handelt; s. w. u. — Auch die Elemente und Reminiszenzen des in der Attributenformel nicht enthaltenen, aber stets im Hintergrunde zu denkenden אל קנא sind sehr zahlreich. Als Elemente erkannten wir zunächst Ex. 20,5 (= Deut. 5,9), 34,14 und Jos. 24,19. Dazu kommen: Richter 11,36; I Sam., 2,25; (2,30); 24,13; II Sam., 3,39; 4,8; 16,8; (18,31). Reminiszenzen: Deut. 4,24; 6,15; 9,19; 28,15 bis 68, die Thokhacha, beachte: ohne versöhnenden Schluss, entsprechend

Und noch in einer Beziehung ist die Auffassung Jesajas für die vorjeremianische Richtung abschliessend und zusammenfassend. Die von den jüdischen Kommentatoren und Philosophen beobachtete und verschiedentlich gedeutete (s. w. u.) Erscheinung, dass in der Attributenformel die Attribute der Weisheit und der Macht und der Ewigkeit nicht enthalten sind, ist für uns von vornherein gar nicht auffällig: Die anderen Attribute boten dem biblischen Zeitalter keine Schwierigkeit, die Propheten und biblischen Schriftsteller waren eben keine Philosophen, und die Schwierigkeiten, die die späteren Philosophen bei ihnen voraussetzten, bestanden für sie gar nicht. Nur der Widerspruch zwischen den Attributen Gerechtigkeit und Gnade, der einzige, den sie empfinden mussten und den sie empfunden haben, sollte durch die Formel behoben werden. Eine vollständige Aufzählung der Attribute Gottes war gar nicht beabsichtigt worden. Die attributiven Ausdrücke für die verschiedenen Prinzipien der göttlichen Wirksamkeit waren auch gar nicht festgelegt, ja nicht einmal das Bedürfnis nach einer so weitgehenden systematischen Analyse der attributiven Begriffe dürfen wir bei den biblischen Denkern voraussetzen. Hin und wieder jedoch finden wir einen Ansatz dazu, die gesamten Attribute in eine Formel zu fassen (I Chr.,

---

dem Standpunkt in 7,10; s. oben; 32,21. 35. 41. 43; zu 31,21 s. oben. Im Vergleiche mit Deut. 28,15—68 ist der versöhnliche Schluss mit Rücksicht auf die Verdienste der Väter und den mit ihnen geschlossenen Bund, Lev. 26,41—46, beachtenswert; vgl. oben und weiter unten im Text. Weitere Reminiszenzen: Jes. 9,6 s. oben; 34,8 (nicht jesajanisch); 37,32 = II Könige 19,31; Jer. 5,9; 11,20; 15,15 zu beachten die Gegenüberstellung von חנקם und אורך אפים; 20,12; 46,10; 50,15. 28; 51,6. 36. 56; Ez. 5,13; 24,8; 25,14 f.; Joel, 2,18; Mi, 5,14; 3,8; Nah., 1,2, s. oben; Chab. 3; Zeph. 1,14; 8,2. Auch die Prophetieen über den „Tag JHVH's" gehören hierher. — Im Zusammenhang, mit אל קנא oder אל נקמות steht, nach Ex. 33,3, die Bezeichnung Gottes als „verzehrendes Feuer", אש אכלה, oder ähnlich, besonders deutlich im Deuteronomium: 4,24: אש אכלה הוא אל קנא; 9,3; 29,19; 32,22. Sonst: II Sam. 22,9; Jes. 10,17; 30,30; 66,15; Jer. 15,14; 17,4; 23,29; Mi. 1,4; Ps. 29,7; 50,3; 97,3 und andere, weniger deutliche Stellen; und auch hierher gehören die Prophetieen über den „Tag JHVH's", besonders auch alle Stellen mit חרון אף oder ähnlichen Wendungen. All diese Bezeichnungen gehen auf das Attribut אל קנא zurück, bedeutet ja קנא ursprünglich „stark erröten", „entbrennen", ebenso wie der ursprüngliche Gegensatz von אל קנא, das Attribut חסד (s. oben), „weiss werden" heisst. Man kann das so ausdrücken: אל קנא und חסד ואמת mit den respektiven verwandten Bezeichnungen bildeten den weiten Hintergrund für die Attributen-Formel, deren Entstehung, Anwendung und Interpretation. — So viel zur vorläufigen Orientierung; s. im folgenden, Text und Anmerkungen.

29,11. 12; allerdings wenig systematisch). Und hier ist es Jesaja, bei dem wir die erste entschiedene Wendung dazu wahrnehmen. Die Attributenformel für den verheissenen Herrscher liest sich wie eine Parallele zu der von Jesaja kaum angedeuteten Formel der Dreizehn Attribute: „Wunderbares ratend, mit Gottes Macht ausgestattet, ewiger Vater und Fürst des Friedens“ (Jes. 9,5). Diese Formel gehört zum theokratischen Gedanken, da ihr aber entsprechende Attribute Gottes zugrunde liegen, so erkennen wir in ihr den Versuch, die gesamten Attribute Gottes auf eine kurze Formel zu bringen, eine Formel, deren erste Hälfte die in den „Dreizehn Middoth“ nicht genannten Attribute der Weisheit und Macht ausdrückt und deren zweite Hälfte den Grundgedanken eben jener „Dreizehn Middoth“ wiedergibt. Und auch die Namen, die Jesaja als Symbole gibt, gehören hierher: Immanu-El (עמנו אל) entspricht der unmittelbaren Führung Gottes, die ein Hauptmotiv in der Entstehung der Dreizehn Attributen-Formel war, und ähnlich die anderen Namen. Und sieht man näher zu, so stellt auch 1,4 eine den Dreizehn parallele Formel dar. Gott ist ein נשא עון וחטא, Israel aber ein גוי חטא und ein עם כבד עון (man beachte die Korrelation von נשא und כבד): Gott ist ein פקד עון אבות על בנים, sie aber eignen sich dazu besonders, da sie זרע מרעים בנים משחיתים sind, sie schmähen den „Heiligen Israels“, den אל קנא (s. die vorhergehende Anmerkung; und im folgenden, Text und Anm.). Doch hat Jesaja auch hierin nur bereits vorhandene Elemente verarbeitet. Der Gedanke, dass die Gerechtigkeit der Ausfluss von Weisheit und Macht, dass die Macht (Tapferkeit, Mut) das Prinzip der strengen Gerechtigkeit ist, während die Weisheit einerseits das Recht (besonders in schwierigen Fällen) vom Unrecht scheidet, und andererseits die Härten des Rechts mildert, ist in den biblischen Schriften auch vor Jesaja heimisch (s. nächste Anmerkung).

Die Philosophen des Mittelalters haben, teils in der Formulierung teils in der Beantwortung der Frage, die „Dreizehn Attribute“ auch darin auffällig gefunden, dass sie ausschliesslich ethische Attribute enthalten. Uns ist auch diese Erscheinung von vornherein verständlich. In der vorjeremianischen Zeit waren alle, auch die in der Formel nicht genannten Attribute rein ethischen Charakters. Auch die Macht und die Weisheit Gottes waren nichts anderes als die Quellen der ethischen Gerechtigkeit und die Mittel zu deren Durchführung. Es ist daher auch von diesem Gesichtspunkt aus verständlich, dass nur die Gerechtigkeit Gegenstand des Nachdenkens

über die Attributenfrage war. Die Gerechtigkeit war Mittel- und Zielpunkt aller anderen Attribute. Das gilt besonders inbezug auf die Attribute „Lebendig", „Ewig", oder „Ewig lebend", die, alle dasselbe besagend, in den biblischen Schriften besonders stark hervortreten. Das Attribut des ewigen Lebens enthält gewiss ein metaphysisches Element. Und ein solches war es auch vom Hause aus: Die Attribute „Lebendig", „Ewig", oder „Ewig lebend" sind in der babylonischen Theologie von altersher sehr geläufig, nur dass dieses Attribut, ebenso wie alle anderen, in Israel eine prinzipiell differenzierte Bedeutung hat. Ewigkeit bei den Babyloniern war, in der Sprache der mittelalterlichen Philosophie ausgedrückt, „Ewigkeit mitbezug auf die Zukunft", nicht aber auch „Ewigkeit mitbezug auf die Vergangenheit". Um die Ewigkeit in der Vergangenheit gab man in Babylon nichts. In seinen besten Zeiten war Marduk der Sohn seines Vorgängers Anu, der seinerseits ebenfalls ein Sohn war. Ewig lebend bedeutet daher nichts anderes als nicht sterbend. Nicht zu sterben war das Privileg der Götter, oder richtiger, das man manchen Göttern für gutes Betragen zuzuerkennen pflegte. So ganz sicher unsterblich waren die Götter Babylons denn doch nicht. Man denke nur an den grausamen Tod der schrecklichen Göttermutter und deren ganzer Sippschaft! Mit der Ueberwindung des sexuellen Prinzips und Motivs in der Sphäre des Göttlichen in der altisraelitischen Entwickelung ergab sich nun die Idee der Ewigkeit, der wirklichen Ewigkeit, von selbst: Wenn Gott kein Sohn sein kann, dann ist er eben ewig, nicht entstanden und nicht geworden, sondern von Ewigkeit her existierend. Auch das Attribut der Ewigkeit hat sich somit, ungeachtet seines eminent metaphysischen Inhalts, auf ethischer Grundlage entwickelt. Dazu kommt noch eine Erwägung: Gott musste ewig sein, weil er kein Sohn sein konnte. Gott konnte aber nicht nur nicht Sohn, sondern, aus demselben Grunde, auch nicht Vater sein. Solange es nun neben Gott auch Engel gab, mochten diese auch attribut- und namenlos sein, so mussten diese ebenfalls ewige Wesen sein (Gen. 3,22). Der eigentlich metaphysische Inhalt des Attributs der Ewigkeit kommt aber nur dann zum vollen Ausdruck, wenn das ewige Wesen auch einzig in diesem Attribut ist. Das war aber Gott nur inbezug auf alle anderen Attribute. Das Attribut der Ewigkeit, eine weitere Instanz für den Zusammenhang von Engel- und Attributenfrage, hat denn auch in allen vorjeremianischen Teilen der biblischen Schriften stets eine geschichtlich-ethische Bedeutung:

Als ewiges Wesen besitzt Gott die Weisheit und die Macht, die grossen geschichtlichen Zusammenhänge aller Zeiten zu schmieden, in Evidenz zu halten und, im Sinne der ewigen Gerechtigkeit und Gnade, zu lenken. Dieser Satz ist die Quintessenz der Attributenlehre, wie sie sich in den vorjeremianischen Teilen der biblischen Schriften darstellt und in Jesaja zusammengefasst erscheint [1]).

---

[1]) In den erzählenden Partieen der Bibel sollen sich die Attribute Gottes in dem Gang der Ereignisse darstellen, die ausdrückliche Betonung ist eher vermieden als gesucht, doch wird diese Reserve an entscheidenden Stellen aufgegeben: Gen. 14,18—20: In Jerusalem herrschte im grauen Altertum schon ein Malkhi-Zedek, ein König der Gerechtigkeit. Der Sieg über die Feinde ist das Werk Gottes. Wenn קנה in 19. 22 „Schöpfer" bedeuten sollte, so müsste man, angesichts der sonstigen literarischen Sachlage, die endgiltige Redaktion des in seinen Elementen gewiss alten Kapitels in die nachjerem. Zeit herabrücken. Doch bedeutet קנה hier vielleicht „Eigentümer", wie dies besonders aus dem Zusammenhang sich ergibt: es handelt sich um Abgaben und Verzichtleistung auf erworbenen Besitz. Der Ausdruck El-Eljon, der höchste Gott, weist eher auf eine frühe Zeit hin, und es wäre übrigens auch möglich, dass in früheren Zeiten, bevor die exklusive ethische Entwickelung eingesetzt hat, also in der Uebergangszeit von der altbabylonischen zur eigenisraelitischen Entwickelung, das Schöpfungsattribut gebraucht worden ist. Denn das scheint fest zu stehen: Kap. 14 ist entweder sehr alt, oder es ist sehr jung und archaisierend (s. nächsten Abschnitt). 15,25, צדקה Haupttugend; 18,19, der „Weg Gottes" ist צדקה ומשפט; 18,23f., האף wie das ganze Gebet, erinnert an den Gedankengang, aus dem die Dreizehn Attributen-Formel hervorgegangen ist; beachte שפט כל הארץ in v. 25: Gerechtigkeit ist das Attribut Gottes; vgl. dazu 20,4; 21,33: Beersaba soll mit einem alten geschichtlichen Rechtsanspruch belegt werden, daher אל עולם, ewiger Gott; 24,27. 48. 49, חסד ואמת, s. vorige Anmerkung; 31,42. 53, in פחד יצחק steckt das Attribut der Macht im Sinne von אל קנא; s. v. Anmerkung. Exodus. Das häufige ביד חוקה וזרוע נטויה, wozu 32,11 noch בכח גדול kommt, vor der Konzeption der Schöpfungstheorie Jeremias ausschliesslich von dem bei der Erlösung aus Egypten geoffenbarten Attribut der Macht; 9,27 ה' הצדיק; 15,3 איש מלחמה; נאדרי בכח 6; zu 7—18 vgl. vor. Anm.; das Ganze ist im Sinne der Dreizehn Attributen-Formel: Das Attribut der absoluten Gerechtigkeit (אף) gegen die Feinde, das der Gnade (חסד v. 13) für Israel; besonders zu beachten ist die Verbindung des Attributs der alles überragenden Macht mit dem Attribut der Heiligkeit in v. 11 (נאדר בקדש); man denke an אלהים קדושים mit der Interpretation אל קנוא; und wieder ist es eine grosse geschichtliche Konzeption, bei der das Attribut der Ewigkeit (v. 18) besonders betont wird; in Kap. 17, dessen letzte Hälfte, (8—16) das Attribut der Macht hervorhebt (v. 15: ויקרא שמו ה' נסי), ist der Schluss der ersten Hälfte, v. 7: היש ה' בקרבנו אם אין interessant; man hat aus dieser, und aus anderen ähnlichen Stellen eine reale Lokalisierung Gottes herausgelesen; in Wahrheit jedoch handelt es sich hier um dieselbe Frage, wie

in Ex. 33—34, nur dass sie hier, um das folgende nicht zu auffallend vorwegzunehmen, etwas verdeckt erscheinen muss; vgl. zu diesem Ausdruck Num. 14,41; 16,3; Deut. 1,42; 6,15; 7,21, auf den Anfang 1—10 bezogen, wo der Engel abgelehnt (vgl. 7,1—6 mit Ex. 23,20f; Dogmengesch.), das Attribut der Heiligkeit betont (v. 6), auf den Schwur an die Väter hingewiesen (v. 8) und die Attributenformel verarbeitet wird; 23,15, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Attribut der Heiligkeit; 31,17: das Gegenteil hat denn auch חרון אף im Gefolge, ohne Milderung durch das Attribut der Gnade (vgl. oben 6,15, doch handelt es sich da, wie es scheint, um ein ursprüngliches Element: אל קנא tritt da ganz ungemildert auf); Jos. 3,10, אל חי בקרבכם, „der (ewig) lebendige Gott", es handelt sich hier um die Wiedergabe des verheissenen Landes an die Nachkommen Abrahams; Richter 6.13: ויש ה' עמנו ואיה כל נפלאותיו, die Gegenwart der unmittelbaren göttlichen Führung, würde sich in dem Walten der Gnade offenbaren; I Kön. 6,13: die nachhaltige Wirkung der Verheissung bedeutet die Gegenwart Gottes in Israel; vgl. noch Jerem. 8,19; Hosea 8,9: בקרבך קדוש, s. oben; Joel 2,27; Zeph. 3,15. 17; beachte die Verbindung von ה' בקרבך mit גבור יושיע, vgl. Jesaja אל גבור als eine mildernde Modifikation von אל קנא; all diese Stellen sind im Sinne von Ex. 33,3 כי לא אעלה בקרבך, 33,5: רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך und 34,9: ילך נא אדני בקרבנו, zu verstehen; unsere Stelle, Ex. 17,7, nimmt zum Teile die Hauptstelle vorweg. Ex. 18,21. die Attribute der Richter gehören meritorisch zum theokratischen Gedanken; 22,23, 26: Gegenüberstellung von חרון אף und חנון; zu den Stellen in Ex. 29. 33. 34 s. oben; 32,9—14: hier haben wir vor uns die eigentliche Frage, die zur Dreizehn Attributen-Formel geführt hat: wie soll der חרון אף mit der Offenbarung des Attributs der Macht (בכח גדול וביד חוקה) bei der Erlösung aus Egypten in Einklang gebracht werden, und was soll mit dem Schwur an die Väter werden?, v. 13; in den vv. 33. 34 ist die Frage noch nicht gelöst; die eigentliche Lösung bringt die Formel in 34,6. 7. Num. 14,10—24; beachte die Verbindung von ה' בקרב העם הזה und der Attribute יכלת und כח (16. 17) mit der Dreizehn Attributen-Formel (17); der ganze Abschnitt ist eine kurze Wiederholung der Fragestellung (Ex. 32,9—14) und der Lösung (Ex. 34,3—9), vgl. auch v. 14: כי אין ה' בקרבכם; beachte חי אני in v. 21, eine geschichtliche Verkündigung für die Zukunft, und 23: der Schwur an die Väter bezieht sich nicht auf die מנאצים!; 23,19: לא איש אל ויכזב. Von Jeremias zeitgenössischer Literatur kommt, neben einigen Schriften der Kleinen Propheten auch das Deuteronomium in Betracht: 1,17: Gottes ist das Recht! 3,24, das Attribut der Macht; 4,6, Weisheit; 15f., Bildlosigkeit; 23. 24 dasselbe in Verbindung mit אל קנא; 34. 39: Macht. 39: Einig-Einzigkeit; zu 5, Dekalog, s. oben; 6,4: Die Einheitsformel: שמע ישראל, vgl. weiter unten zur Formel Deuterojesajas und nächst. Abschn.; zu 6,15 s. oben; zu Kap. 7 s. oben; 8,17. 18: Macht; 9,1—10, 11 vgl. die Bemerkungen zu Ex. 32 und Num. 14; 10,17—21: Gott der Gerechtigkeit und der Macht; 11,2f. 24. 25, Macht; 13,18: חרון אף, רחמים und der Schwur an die Väter; 16,18—20: ohne Gerechtigkeit keine Weisheit, dazu und zu 17,8—20, theokratisch, 20,3, Tapferkeit, dasselbe; zu 23,15 s. oben; 26,8, Macht; K. 27f. theokratisch; zu K. 28, Thokhacha, s. oben; zu חרון אף und קנאה in K. 29 dasselbe. Zu 31,16f. dasselbe; 32,4: Gott der Gerechtigkeit; zu v. 17 s. w.

unten; zu 21f. dass. und oben; v. 6. 27f. Weisheit und Macht; vv. 12 u. 39 Einzigkeit; 40 Ewigkeit; v. 36 Gnade in der Gerechtigkeit. Das ganze Lied ist vom Attributenmotiv getragen, mit deutlicher Bezugnahme auf die Dreizehn-Formel; es ist ganz im Geiste Jesajas entworfen und durchgeführt; vgl. besonders v. 26f. mit Jes. 10,5f. — v. 40 unseres Liedes: „Ich lebe ewig" ist mit v. 7 zusammenzuhalten: Das Attribut der Ewigkeit deckt die grossen geschichtlichen Zusammenhänge; zu den Ausdrücken קנך, עשך, v. 6, עשהו, v. 15, ילדך und מחלליך, v. 18, Ausdrücke, die ebenfalls an Jesaja erinnern, vgl. ebendort. Zum Attributenmotiv im Liede vgl. oben das Meereslied, das darin dem unserigen sehr ähnlich ist, und weiter unten. 33,21: Gerechtigkeit; vv. 26—29: Macht u. Ewigkeit. Der hier gebrauchte Ausdruck für das Attribut der Ewigkeit אלהי קדם, ist besonders interessant, er bezeichnet ausschliesslich das neue Moment im Begriffe der Ewigkeit, die Ewigkeit in der Vergangenheit, wodurch sich dieser israelitische Begriff prinzipiell von seinem babylonischen Vorbild unterscheidet; אל עולם bezeichnet die Ewigkeit nach beiden Richtungen, kann aber auch ausschliesslich auf die Zukunft bezogen werden, wie das bei den Babyloniern tatsächlich der Fall war. 34,9: Weisheit, 11. 12: Macht. Josua 1,5f. Macht; 2,9—14: Ewigkeit, Macht, Gnade; zu 3,5: יעשה ה' בקרבכם נפלאות u. v. 10 vgl. oben, besonders Richter 6,13; 4,24: Macht; zu 6,7f. vgl. Ex. 32 u. Num. 14, besonders zu beachten v. 9: וטה תעשה לשמך הגדול. 23,7 das ausschliessliche Recht Gottes auf den Namen, s. oben u. nächsten Abschnitt; v. 9f. Macht; zu K. 24 s. oben. Richter, 1,22—25: die Motive von Josua 2 en miniature; 2,1—5, parallel zu Ex. 23,20f. u. Deut. 7,1f., s. Schlussanmerkung; 2,11—19, das allgemeine Schema, in welches die Einzelerzählungen dieses Buches gebracht worden sind, ist im Rahmen der Erwägungen gehalten, die zur Entstehung der Dreizehn-Formel geführt haben, vgl. ויחר אף (19) und כי ינחם ה' (18), hierher gehören somit alle Anspielungen auf dieses Schema bei den einzelnen Richtern 3,7—9; 3,12—15; 4,1—3; 6,1—8; 8,33—34, wozu 10,1b zu gehören scheint; 10,6—16; 13,1. In den Einzelerzählungen: 4,14: הלא ה' יצא לפניך schliesst an den Gedankengang von Ex. 33. 34 an. Fasst man nämlich die vier grossen Richtererzählungen, Debora-Barak, 4, Gideon, 6—8 (die Abimelech-Geschichte ist nur lose in den Zusammenhang eingefügt), Jephthah, 10—12, und Schimschon, 13—16, ins Auge, so unterscheiden sich 1 und 3 von 2 und 4 darin, dass in den zwei letzteren der Engel eine Rolle spielt, was in den zwei ersteren nicht der Fall ist. Der Engel, denn es handelt sich um den Engel von Ex. 23,20f., wie dies aus Richter 2,1—5 ganz evident ist; s. Schlussanmerkung. Weitere Schlüsse aus dieser Tatsache zu ziehen, zunächst etwa auf den verschiedenen Ursprung dieser Erzählungspaare, dann aber auch in dem Sinne, dass der Engelglaube nicht bei allen Stämmen eine so hervorragende Rolle spielte, ist, abgesehen davon, dass dies nicht hierher gehören würde, bei der Dürftigkeit des Materials nicht leicht möglich. Jedenfalls ist die zitierte Aeusserung in 4,14 in dieser Richtung zu verstehen. Dies besonders mit Rücksicht auf das Deboralied, in dem der Engel eine Rolle spielt 5,23. Die Verschiedenheit des Standpunkts in der Engelfrage, welche in 4,14 geradezu polemisch betont zu sein scheint, ist vielleicht am meisten entscheidend für das auch sonst schon feststehende Urteil, dass das Lied mit

der Erzählung nicht in Einklang zu bringen ist. Im übrigen reiht sich das Deboralied, nach der allgemeinen Annahme das älteste hebräische Lied, den bereits besprochenen Liedern jüngeren Datums (vgl. oben das Meereslied und das Moseslied) darin an, dass es ebenfalls vorzüglich im Zeichen des Attributenmotivs steht: Macht und Tapferkeit (1. 4. 5. 8. 12. 13. 18—27. 31), Gerechtigkeit (1. 10. 11. 31); Weisheit (9. 14. 15. 16. 25. 29). In der Gideonerzählung ist 6,8—10 mit dem folgenden 11f. nicht in Einklang zu bringen. Beobachtet man, dass es zu 2,1—5 parallel ist, so wird man bald gewahr, dass sich diese Stelle mit dem pronouzierten איש נביא (v. 7) zu 2,1—5, somit auch zu dem Engel in der folgenden Erzählung, 6,11f., polemisch verhält. 6,12—14: Tapferkeit als Ausfluss der Gottgegenwart; zu 13 vgl. oben zu Ex. 17,7; zu v. 24: ה' שלום vgl. oben zu Jes. 9,5; v. 31: das Attribut der Macht ist beim wahren göttlichen Wesen selbstverständlich; 7,2—8: die göttliche Macht soll sich über jeden Zweifel erhaben offenbaren; darauf ist auch der Rest des Kapitels gestimmt. Kap. 8 ist eine Verherrlichung der Tapferkeit (vgl. v. 21); zur Eidesformel: חי ה' (v. 19) s. w. unten; zu v. 23: ה' ימשל בכם, den letzten Abschnitt; 11,27. 36: Gott als Richter; 12, wie 8, im Zeichen der Tugend der Tapferkeit (bes. v. 3); zu 13,6. 17. 18, der Name des Engels, s. oben (ob wohl איש האלהים ein 6,8 paralleler Interpretationsversuch ist?); die Tugend der Sophrosyne in v. 8 u. 14. Die Schimschon-Erzählung ist natürlich eine Verherrlichung der Tapferkeit; zu 19—20 s. ersten Abschnitt. I. Sam. 2,1—10, ein späterer Psalm, daher die kosmologische Begründung der Attribute; zu 2,25, Gott als Richter, s. oben; 3.13, der Zusammenhang zwischen den Attributen Gerechtigkeit und Ewigkeit; 4,3, die konkrete, oder doch wenigstens symbolische Auffassung von ה' בקרבנו gehört einer älteren Zeit an, s. zu Ex. 17,7; 4,8: das Attribut der Macht, das auch 5 u. 6 zugrunde liegt; zum Attribut der Heiligkeit in 6,20 s. oben; 7,2f. gehört zum Schema des Richterbuchs; beachte die symbolische Namengebung in v. 12, die später von Jesaja weitgehend verwandt worden ist, s. oben; zu 8—14 s. letzten Abschnitt; zu 12,22, die Rücksicht auf den grossen Namen, vgl. zu Jos. 6,9; 14: Verherrlichung der Tapferkeit, die auf die Macht Gottes und die Gerechtigkeit der Sache vertraut, bes. v. 6. 10. 12; zur Eidesformel: חי ה', v. 39. 45, s. Dogmengeschichte, hier ist die Verbindung in v. 39 חי ה' המושיע את ישראל zu beachten, es drückt den geschichtlichen Charakter dieses Attributs aus, bei dem vor Gericht sowohl wie bei feierlichen Versicherungen geschworen wurde; wir werden sehen, dass auch dieses Attribut, das in Verbindung mit dem Namen Gottes zugleich das Glaubensbekenntnis bedeutete, später eine kosmologisch-metaphysische Bedeutung angenommen hat; Kap. 15 gehört, mit 8—14, in den letzten Abschnitt; ob נצח ישראל in v. 29, das man „Ruhm Israels" oder „Hort Israels" zu übersetzen pflegt, zugleich das Attribut der Ewigkeit ausdrückt, ist zweifelhaft, jedoch wahrscheinlich; das Wort hat auch die Bedeutung Ewigkeit, und liegt diese Bedeutung schon im Begriff „Hort", das Vertrauen stützt sich auf das Attribut der Ewigkeit; bemerkenswert ist in diesem Vers: ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם, das widerspricht dem Gedankengang der Dreizehn-Eigenschaften, ein, auch sonst häufiger Reflex des älteren Standpunkts; ולא ינחם widerspricht übrigens nicht

nur dem וינחם ה' Ex. 32,14 u. sonst, sondern auch dem נחם וה' in v. 35 unseres Kapitels; der Gedanke in לא אדם הוא erscheint in 16,7 weiter ausgeführt: das Wissen Gottes ist von dem des Menschen verschieden, „Gott sieht ins Herz“: Die Weisheit Gottes ist zugleich Allwissenheit. 16,18: die Attribute eines Menschen, mit dem Gott ist: Musikalische Bildung (vgl. II. Kön. 3,15), Tapferkeit im Kriege, Verständigkeit und Schönheit: theokratische Gedanken. Kap. 17: Die Tapferkeit als Vertrauen auf die Macht Gottes (34—37. 45—47); v. 26, das Attribut der Ewigkeit in eminent geschichtlichem Sinne; 20,8. 14: חסד ה'; vgl. v. 42; Kap. 24: Masshaltung in der Tapferkeit; 13. 16: Gott als Richter; dasselbe Motiv in Kap. 25 u. 26; 31: der letzte Triumpf der Tapferkeit Sauls. II. Sam. 1,17: Das Klagelied Davids auf den Tod Sauls u. Jonathans, der Situation entsprechend, vom Motiv der Tapferkeit beherrscht; 2,6: חסד ואמת, s. oben; die Kampfspiele in 14—16 theokratisch; 3,34 das winzige Bruchstück der Klage um Abner verrät dasselbe Motiv, wie die um Saul und Jonathan; v. 39: Gott als Richter; 7,15: das Saul entzogene חסד (aus der Dreizehn-Formel, vgl. I. Sam. 15,29) wird David zugesichert; 18—29: die Macht und Ewigkeit Gottes als Bürgschaft für die Ewigkeit der Erwählung Israels und des Hauses David; אמת in 28 gehört zu חסד in 15; 8, David siegt als König des Rechts und der Gerechtigkeit (15); 10. Tapferkeit in Gottvertrauen (12); 13: Verurteilung der Unmässigkeit, besonders der geschlechtlichen Leidenschaft; 14,20: Weisheit; zum Psalm, Kap. 22 (Ps. 18) s. unten; 23.8: die Helden Davids und dessen tapfere Bezwingung des Dursts subtilen ethischen Bedenken zuliebe (15—17), eine Tat, die den aufgezählten Grosstaten der Tapferkeit der Helden zumindest gleichgestellt wird; vgl. drittes und viertes Kapitel. Einen sehr lehrreichen Reflex der der Dreizehn-Formel zugrunde liegenden Auffassung bietet uns die Geschichte von der Volkszählung und der Pest in Kap. 24, besonders in der schärferen Beleuchtung von I. Chr. 21: Der Engel von Ex. 23,20f. tritt hier als das personifizierte Attribut אף ה' auf (1. vgl. Ch. v. 1), wobei wir אף ה' im Sinne von אל קנא zu verstehen haben, s. vorige Anmerkung. Der „Zorn Gottes“, der Engel JHVH's, betört David, eine Volkszählung vornehmen zu lassen, um dadurch, wohl um eine alte Sünde zu sühnen, irgend ein Ungemach über das Land zu bringen. Der Engel bringt nun eine Pest über das Volk und diese wütet über das ganze Land, als aber der Engel seine Hand auch gegen Jerusalem erhebt und gerade an der Stelle anlangt, wo der künftige Salomonische Tempel erbaut werden sollte (vgl. 16—18 mit Chr. 15—20), da tritt die Wendung ein, Gott selbst greift ein und lässt das Prinzip der Gnade nach der Dreizehn-Formel walten: וינחם ה' אל הרעה (v. 16, Chr. 15, vgl. Ex., 32,12 u. 14; I. Sam., 15,29 und die zahlreichen, weiter unten zu besprechenden Stellen bei Jeremia und anderen Propheten). Hier wird die in Angriff genommene Vorbereitung zum Tempelbau als jenes Ereignis gefeiert, welches das Attribut der Gnade in Waltung treten lässt. Es scheint hier die Auffassung zu herrschen, dass mit der Gründung des Tempels der Malakh JHVH ausser Funktion tritt. Und in der Tat finden wir den Malakh JHVH hier zum letzten Male, wenn auch Engel sonst noch auftreten (vgl. I. König 19,5—7). Dafür spricht auch die Stellung

des Priesterkodex zu dieser Frage, s. w. unten im Text; zu I. Könige 19 s. w. u. diese Anmerkung. I. Kön. 3,1, חסד; 28: die Weisheit Gottes ist Recht; zum ganzen Kapitel s. viertes Kapitel; Kap. 5, dasselbe; 8,33: Gott als Richter, 59 dasselbe; zu den sonstigen hierhergehörigen Elementen dieses Kapitels siehe weiter unten und nächsten Abschnitt; dasselbe gilt von 9,1—9. Kap. 10 und 11, theokratische Darstellung; überhaupt gehört die ganze Darstellung in den Büchern der Könige in diese Sphäre; in 19,1—14 ist das Bestreben des Erzählers, in der Beschreibung der Vision, den ihm möglichen Ausdruck für die Geistigkeit Gottes zu produzieren (11. 12), sehr bemerkenswert; der Engel (5. 7) wird gänzlich ausgeschaltet, Gott selbst erscheint, Gott kann aber in keiner, geschweige denn in Menschengestalt erscheinen, daher gerade hier das Bestreben, den Gedanken von dem geistigen Wesen Gottes in einem sprachlichen Ausdruck festzuhalten. Und so unvollkommen der Ausdruck auch noch sein mag, er bringt den subtilen Begriff sehr nahe. Der Malakh JHVH mit dem Attribut אל קנא wird ausgeschaltet, und der Prophet ist es, der die von diesem Attribut postulierte grosse Aufgabe übernimmt: קַנֵּא קִנֵּאתִי לַה' אלהי צבאות (10. 14), wobei auch schon die Idee vom Reste in den ersten Konturen auftritt: ואותר אני לבדי; zu 22.5 f. s. oben; II. Kön. 19,9, s. oben; 13,22, die Anspielung auf die Dreizehn-Formel erinnert an das Schema des Richterbuchs. Der deuteronomische Rückblick auf die Geschichte des Reiches Israel, 17,1 f., nimmt auf die Dreizehn-Formel in Verbindung mit der Idee vom Reste Bezug, den hier das Reich Juda darstellt (v. 18); 19,4 zu beachten das stark prononzierte אלהים חי gegen den König von Aschur, besonders stark in dem Gebet 15—19 (wo aber der Verfasser bereits unter dem Einfluss der jeremianischen Schöpfungslehre steht und das אלהים חי bereits einen metaphysischen Anstrich hat; vgl. w. unten); zu 20 f. s. oben. Die augenscheinlich bevorstehende Zerstörung weiss sich der zeitgenössische Verfasser nur dadurch zu erklären, dass alles bereits so verderbt ist, dass es keinen unschuldigen, oder doch weniger schuldigen und reumütigen Rest gibt, daher tritt wieder חרון אף in Wirksamkeit, die Attribute der Dreizehn-Formel sind ausgeschaltet (23,26. 27; 24,20).

Soweit die Erzählungsliteratur, in der wir weniger eine systematisch gerichtete Darstellung der Attribute und deren Wirksamkeit, dafür aber in reicherem Masse die historischen Motive in deren Entwickelung entdecken konnten. Dagegen aber werden wir in der prophetischen Literatur jene Elemente finden, welche die systematische Verarbeitung Jesajas teils vorbereitet haben, teils aber auf diese anspielen, oder sie als gegeben voraussetzen:

Amos: In der ersten einleitenden Prophetie (1. 2) geht Amos vom Attribut der Gerechtigkeit aus (v. 2: Macht, Echtheit angezweifelt, passt aber vorzüglich zum Ganzen und ist im Geiste Amos). Die verletzte Gerechtigkeit soll an allen Völkern gerächt werden (1,3—2,3; 2,4. 5 unecht). Von den Philistern soll auch kein Rest bleiben (1,8), d. h. die Dreizehn-Formel kommt nicht zur Anwendung, haben sie doch ihren Feinden ebenfalls keinen Rest gelassen (6). Dasselbe gilt von Tyrus, auch es hat auf keinen

Bund Rücksicht genommen (9; angezweifelt, aber das echte Gepräge des Ganzen tragend). Auch gegen Edom soll kein רחמים geübt werden, hat es ja selbst auch nur nach ewigem אף gehandelt (11; angezweifelt, ist aber durch diese Allusion auf die Dreizehn-Formel geschützt; s. w. unten). Die eigentliche Prophetie (2,6—16): Dasselbe gilt von Israel, es hat die Gerechtigkeit verletzt, und nicht nur das, Israel hatte auch auf die Heiligkeit Gottes Rücksicht zu nehmen, die es durch geschlechtliche Ausgelassenheit und Masslosigkeit im Genuss, von der sogar die Nasiräer ergriffen waren, entweiht (6—12), darum soll es die Macht Gottes in aller Strenge empfinden (13—16). Die Frage, ob nicht das Prinzip der Gnade bei Israel irgendwie Anwendung finden wird, bleibt in dieser Prophetie zunächst offen. In den nächsten 4 Kapiteln (3—6) wird die Möglichkeit einer Anwendung der Dreizehn-Formel in Erwägung gezogen: Gott hat den Bund mit den Vätern nicht vergessen, trotzdem aber: das Attribut פקד besteht zu Recht (3,1. 2). In Samaria ist das Recht verletzt, ja es fehlt schon die Einsicht dafür, was Recht ist (9. 10). Darum soll das Strafgericht vollzogen werden (11—15), das Attribut פקד soll zur Offenbarung kommen (14), doch wird der Gedanke von der Errettung eines Rests angedeutet (12); zu 14: ביום פקדי — ופקדתי vgl. Ex. 32,34: וביום פקדי ופקדתי; das Attribut der Macht wird walten (12 — האריי). Dann geht der Prophet wieder von der Verletzung der Gerechtigkeit und der Entweihung des göttlichen Namens aus (4,1. 2; s. oben), spricht von den bereits eingetretenen Strafen, aber so, dass noch allemal ein Rest geblieben ist, von diesem Reste aber war erwartet worden, dass er reumütig zu Gott zurückkehre, doch ist dies allemal ausgeblieben (6. 7—8. 9. 10. 11); statt der exegetisch schwierigen Worte ואעלה בָּאֵשׁ מחניכם ובאפכם ist, in v. 10, ואעלה בָּאֵשׁ מחניכם ובאפי zu lesen; das ergibt sich auch einfach aus dem Zusammenhang, von unserem Gesichtspunkt aber noch besonders mit Rücksicht auf Ex. 32,10. 11. 12 und 33,3. 5; (vgl. hier 5,17). Darum möge Israel bange in die Zukunft blicken, gewärtig des göttlichen Gerichts (12; 13 sicher unecht), über das zunächst nichts bestimmtes gesagt wird. Doch es kommt ein schweres Verhängnis (5,1. 2), ein Rest wird wohl bleiben, aber nur, wenn er reumütig zurückkehren, vor allem der Rechtsverletzung Einhalt tun wird (3—12; 8. 9 sicher unecht). Wenn sich Israel auf die Gegenwart Gottes in seiner Mitte verlässt, in der Erwartung, dass Gott Gnade gegen es üben wird (vgl. oben zu בקרבך u. hier v. 17), so ist die Voraussetzung dafür, dass sie umkehren (13. 14), das Böse meiden, und das Gute lieben, vor allem das Recht wieder hochhalten (15a), dann gibt es wohl eine Aussicht, dass das חנון der Dreizehn-Formel auf den Rest Anwendung finden wird: אולי יחנן ה׳ אלהי צבאות שארית יוסף (15b). Es ist ein Mangel an Einsicht (vgl. 13), zu glauben, dass die unmittelbare Gegenwart Gottes unbedingt Gnade bedeutet. Nein, wenn keine reumütige Rückkehr erfolgen wird, da wird die unmittelbare Gegenwart Gottes das strengste Gericht bedeuten (was ja ursprünglich durch Vermittelung des Malakh abgeschwächt werden sollte; s. oben). In allen Strassen, auf jedem Gehöft und auf jedem Weinberg, wird die unmittelbare Gegenwart Gottes Jammer und Klage über das gerechte Gericht verbreiten (16. 17). Man beachte die Korrespondenz von

כי אֶעֱבֹר בקרבך mit Ex. 33,3 u. 5: אֶעֱלֶה בקרבך (vgl. oben 4,10, wo wohl ebenfalls וְאֶעֱלֶה, statt וַאֲעַלֶּה, zu lesen ist). Ihr täuscht euch in der Erwartung, dass der „Tag Gottes" euch unbedingt Gutes bringen wird, nein, der „Tag Gottes" bedeutet strenges Gericht (18–20), denn nicht der Tempel und der Opferdienst bedeuten die unmittelbare Gegenwart Gottes, sondern Recht und Gerechtigkeit (21–25). Der Prophet sieht keine Hoffnung auf Errettung eines Rests (6). Sie wiegen sich in Sicherheit, fahren fort, das Recht zu beugen und in masslosem Genuss dahinzuleben (1–6), darum soll auch kein Rest bleiben, des Namens Gottes (nach der Dreizehn-Formel, s. nächsten Abschnitt) soll nicht mehr gedacht werden (7–10; die letzten zwei Verse sind angezweifelt, aber sehr zu Unrecht). Alles wird zugrunde gehen, das Vertrauen auf die eigene Macht wird sich trügerisch erweisen (11–14). In der folgenden Prophetie (7–9; von der persönlichen Episode 7,10–17 wird hier abgesehen) erzählt der Prophet von fünf Visionen, die das nahende Verhängnis ankündigen. Er macht noch einen letzten Versuch, die Dreizehn Attribute für einen Rest anzurufen. In den ersten zwei Visionen gelingt ihm dies, in den letzten drei aber nicht (7,1–2; 4–6; 7–9; 8,1–14; 9,1–4). Man beachte die Korrespondenz von סלח נא (7,2. 5) und נחם ה' (7,3. 6) mit Ex. 32,14 und Parallelstellen (s. oben), und dann לא אוסיף עוד עבור לו mit der Dreizehn-Formel in Micha, 18: ועובר על פשע, und man wird es nicht bezweifeln, dass sich Amos hier in dem Gedankengang der Dreizehn-Formel bewegt. Amos schliesst hoffnungslos: Das Recht ist verletzt (8,4 f.), daher kein Vergessen der Sünde (im vierten Geschlecht), daher soll Alles vernichtet werden (8,7. 8; 3–8 angezweifelt; 9,1. 4). Wenn 9,8–15, oder doch wenigstens 9,8, echt ist, so hat der Prophet zuletzt doch die Hoffnung auf Errettung eines Rests wieder aufleben lassen, doch scheint dies nicht der Fall zu sein. — Die von allen Kritikern als unecht erklärten Verse: 4,13; 5,8; 9,5. 6, sind offenbar in der Absicht hinzugefügt worden, um dem Attribute der Macht eine kosmologische Begründung zu geben.

Hosea. Wenn Amos seine Aufmerksamkeit besonders den Attributen Gerechtigkeit und Macht zugewendet und Jesaja in der Entwickelung dieser Attribute innerhalb der Dreizehn-Formel vorgearbeitet hat, so dürfen wir von Hosea sagen, dass er dazu noch das Attribut der Weisheit hinzugefügt, ausserdem aber noch das Vertrauen in die unauslöschliche Wirksamkeit der Dreizehn-Attribute gestärkt hat. Hosea führt aber auch ein neues Moment ein, und zwar eines, das wir für Jesaja so charakteristisch gefunden haben: die symbolische Namengebung mit der Richtung auf die Dreizehn-Formel: In der ersten Prophetie (1–3) setzt der Prophet mit drei symbolischen Namen ein, die (entsprechend der Dreizehn-Formel) zugleich beides, das Gericht und die Gnade, enthalten. יזרעאל erinnert an die grosse Sünde des Hauses Jehu, welche das Attribut פקד in Aktion ruft (1,4. 5). Man beachte das für Hosea charakteristische ופקדתי, dessen Beziehung auf die entscheidenden Partieen in Exodus wir bereits bei Amos kennen gelernt haben. Dann der Name לא רחמה, das Attribut רחום bleibt ausser Wirksamkeit und auch das Attribut נשׂא wird nicht in der Bedeutung von „Schuld aufheben", sondern in der von „Schuld nachtragen" (büssen lassen) wirksam sein (1,6).

Der dritte Name לא עמי weist auf die Erlöschung des Bundes, dessen ewiger Fortbestand in der Dreizehn-Formel gewährleistet ist. Nach dieser sehr charakteristischen Einleitung (2,1—2, gehört, wenn überhaupt echt, hinter 2,25) geht der Prophet zur Verkündigung des Strafgerichts über, indem er zugleich auf die Sünden des Volkes hinweist. Israel hat die Bundestreue verletzt, daher soll nicht das Attribut רחום (2,6), sondern פקד (2,15) zur Anwendung kommen. Israel hat Gott vergessen (ibid.), es hat also keinen Anspruch auf das Attribut נצר (s. oben). Doch Israel tat alles aus Unwissenheit (10), so fügt der in seinen Wortprägungen, sowie in seiner Gedankenentwickelung stets auf das „gute Ende" bedachte Hosea hinzu, daher soll es nach der Verbüssung der Strafe wieder auf den guten Weg geleitet werden (16), der Name „Tal der Betrübnis" (so will Hosea den Namen des südjud. Ortes verstanden wissen), wird sich in „Tür der Hoffnung" verwandeln (17), Israel wird erkennen, dass Gott allein Namen und Attribute zukommen (18. 19), der Bund wird erneuert (20), diesmal aber soll es ein ewiger Bund sein, gegründet auf Recht und Gerechtigkeit und Treue, und auf Gotteserkenntnis, und daher auf die Attribute חסד und רחמים (21. 22). Dann werden sich auch die symbolischen Namen zum Guten wenden: Jisreel wird bedeuten, Gott wird (wieder) einpflanzen, die anderen beiden Namen werden die Negationen abstreifen und sich so in ihr Gegenteil verwandeln (23—25). Israel wird „Kinder des ewigen Gottes" genannt werden (2,1—3; das Attribut אל־חי in diesem Zusammenhang ist sehr bemerkenswert, ob nun die Verse echt sind, oder nicht). Kap. 3: Die Anspielung auf die mit dem Götzendienst verbundene Masslosigkeit im Genuss ist schon in 2,3f. angedeutet; s. nächstes Kapitel. In den folgenden Strafreden lässt sich eine systematische Gliederung nicht durchführen, die charakteristischen Attributenmotive sind jedoch dieselben, wie in 1—3. Kap. 4: Weder אמת noch חסד noch Gotteserkenntnis ist im Lande (1), das Land befindet sich in der äussersten sittlichen Verderbnis, die grössten Verbrechen folgen ungesühnt auf einander (2), an alledem ist die Unwissenheit der Führer, die sich der masslosesten Ausschweifung hingeben, schuld, von ihnen lernt das Volk und tut ein Gleiches (4—18), sie vergessen die Thora, daher wird Gott auch sie vergessen (6), sie, die Führer, nähren sich von den חטא ועון des Volkes (7. 8, beachte ישאו), daher soll nicht נשא, sondern פקד zur Anwendung kommen, nicht die דרכי ה' (vgl. 14,10 u. Ex. 33,1 u. 34,6), sondern die Wege des Volkes, דרכיו, zur Anwendung kommen (9. 14); sie haben Gott verlassen (10), haben also kein Recht, auf dessen Gegenwart zu rechnen (vgl. 5,4. 6), sie haben kein Recht dazu, חי ה' zu schwören (15). Kap. 5: Priester, König und die Führer des Volkes haben das Recht verletzt, sie können gar nicht zur Besinnung und Umkehr kommen, der Geist der Buhlerei ist in sie gefahren, daher werden sie vergebens die unmittelbare Gegenwart Gottes in ihrer Mitte suchen (4—7), sie sollen von dem Zorn Gottes heimgesucht werden (11, עברה als Gegenstück zu עובר, s. Micha 7,18 u. oben); sie suchen Schutz bei Aschur, aber sie sollen die Macht Gottes empfinden (13. 14). [Dann werden sie die Gegenwart Gottes suchen und finden, 5.15—6,4; zweifelhaft]. Kap. 6: Gott verlangt חסד und Gotteserkenntnis, nicht Opfer (6), aber sie haben den Bund verletzt, das Recht öffentlich mit Füssen getreten, dem lasterhaften Genuss sich ergeben

(6,7—7,6), darum soll ihre Sünde stets vor Gott bleiben (7,2); die Strafe ist hereingebrochen, sie gehen in Kraftlosigkeit und Unwissenheit zugrunde, aber sie kehren nicht zu Gott zurück (9. 10). Die Klage über den Mangel an Einsicht ist charakteristisch für Hosea. Statt sich auf die Weisheit Gottes zu verlassen, nimmt das Volk zu allerlei Zauberkünsten Zuflucht (4.12), wie eine „betörte Taube, ohne Einsicht" geht Ephraim ins Netz, sucht Hilfe bei Egypten und Aschur, ohne zu bedenken, dass Gott der Hort aller Macht ist (11—15). Kap. 8: Bundesverletzung ist auch hier die erste Klage des Propheten (1). Sie behaupten, Gott erkannt zu haben (indem sie auf das Kalb als das Symbol des Malakh JHVH hinweisen), in Wahrheit jedoch hat Israel das Gute verlassen (2. 3). Sie verliehen königliche Macht und Herrschaft (dem Malakh JHVH?), ohne meine Zustimmung, sie machten sich Idole von Gold und Silber (das goldene Kalb als Symbol des Malakh JHVH). „Aber (Gott) hat dein Kalb verlassen, o Samaria, mein Zorn ist entbrannt gegen sie — ach, auf wie lange? — sie können nicht ganz gesühnt werden" (4. 5). Hier ist die Parallele mit der entscheidenden Partie in Exodus mit aller wünschenswerten Deutlichkeit durchgeführt: Israel hat das טוב verlassen, hat also keinen Anspruch auf כל טובי, Ex. 33,19 (vgl. auch Amos 9,4: לרעה ולא לטובה). Sie haben sich Könige eingesetzt, das Haus Jerobeam, auf Grund des neuen Symbols des Malakh JHVH, des goldenen Kalbes, und glauben so, Gott in ihrer Mitte zu haben, in Wahrheit jedoch haben sie Gott verlassen, und daher hat Gott auch ihr Kalb, sie selbst, verlassen, darum wird es auch nur חרון אף, nicht aber נקה (auch der einzig in der Bibel dastehende, gekünstelt anmutende Ausdruck נקיון שנים Amos, 4,6, scheint eine Anspielung auf das נקה in der Dreizehn-Formel zu sein). Israel ist nun ein wertloses Gefäss unter den Völkern, doch soll ein winziger Rest gesammelt und erlöst werden vom Joche des Königs der Fürsten (8—10; in dem exegetisch schwierigen v. 10, hier dem Sinne nach wiedergegeben, ist משא eine Anspielung auf נשא, vgl. 1,6). An Stelle der Thora Gottes (d. ersten Bundesbuchs) setzt Ephraim eine Menge Altäre und Fleischopfer, aber das gereicht ihm nur zum חטא nicht zur Sühne eines solchen, Gott aber verwirft diesen Kultus, und nicht die Attribute der Dreizehn-Formel נשא עון ופשע וחטאה, sondern זכר עון ופקד חטא werden in Wirksamkeit treten, „mögen sie nun nach Egypten zurückgehen" — fügt der Prophet hinzu, wodurch noch deutlicher auf die Situation in Ex. 33. 34 angespielt wird (11—13). Haben ja auch Israel und Juda ihren Schöpfer vergessen, sich auf die Macht ihrer befestigten Städte verlassen, darum wird Feuer diese Städte und Burgen verzehren (14; mit Recht angezweifelt, passt jedoch gut zum Gedankengang). Kap. 9: Es wiederholen sich dieselben Gedanken. Israel hat den Bund verletzt, es muss daher fort aus dem Lande Gottes (da Gott nicht in der Mitte dieses Volkes sein will), zurück nach Egypten, nach Aschur (1—3), die Zeit des פקד עון (das vierte Geschlecht) ist schon längst gekommen, es werden daher die Attribute זכר עון ופקד חטא wirksam werden (5—9). In dem folgenden Stück, 9,10—17, wird wieder auf die Wüstenwanderung Israels Bezug genommen und an den Treubruch erinnert (10), dafür soll das כבוד (vgl. Ex. 33,18. 22) von ihnen weg-

fliegen (11), Gott sie verlassen (12). Der Prophet gibt hier seinem Gedankengang eine ganz unerwartete, geradezu befremdliche Wendung: Das כבוד wird schon von den neugeborenen Kindern, ja schon von der Frucht im Mutterleibe wegfliegen (11). Was führte den Propheten auf diesen Gedanken? V. 14 bringt die Antwort: „Gib ihnen, o Gott! Was wirst Du ihnen geben? — Gib ihnen רחם משכיל", das statt der Wohltat des Attributs, רחום! Wegen des Bösen, das sie in Gilgal treiben, müssen sie fort von der Gegenwart Gottes, Er hat sie verworfen, so mögen sie nun ins Exil gehen (15—17). Bei der ausgesprochenen Liebe Hoseas für Paranomasien ist es nicht unwahrscheinlich, dass רעתם und רע auf כל טובי hinzielen, sowie שׁנא auf נשׂא. Kap. 10. Wieder dieselben Gedanken: Der Bundesbruch fordert die Gerechtigkeit in ihrer ganzen bittern Strenge heraus (4), das Vertrauen auf die Kälber und auf die eigene Beratenheit sollen zu schanden werden (5—8). Israel und Ephraim sind festgebunden an alte Sünden, besonders an die zwei Sünden (der Zusammenhang rechtfertigt diese Uebersetzung), die zwei Kälber von Bethel und Dan, doch der Prophet gibt der Hoffnung Ausdruck, dass Gott Ephraim, nach alledem doch eine gelehrige Kalbe, wieder in seine Erziehung nehmen, „über die Güte ihres Nackens fahren" und sie zur Aussaat von Gerechtigkeit anleiten wird. Dann wird Ephraim חסד ernten, wieder der unmittelbaren Gegenwart Gottes und seiner Lehre der Gerechtigkeit teilhaftig werden (9—12). Die durch die Situation nahegelegte Paranomasie עגלה wird vom Propheten in das Schema der Dreizehn-Formel eingewoben: עברתי על טוב ist eine deutliche Anspielung auf אעביר כל טובי, Ex. 33,19, wie die ganze Wendung nur als solche erklärlich ist; von חסד ist das selbstverständlich. Diesem schönen Zukunftsbild stellt nun der Prophet wieder das traurige Bild der Vergangenheit gegenüber: Da wurde Ungerechtigkeit (רשע) gesäet, und die Frucht der Lüge (כחש — Gegensatz zu אמת) geerntet. Israel vertraute auf seinen eigenen Weg (בדרכך), auf seine Helden. So ist denn auch das Strafgericht die Frucht des Bösen (רעת רעתכם) in Bethel (13—15). Zu Kap. 11 s. oben im Text, doch sehen wir jetzt vieles in neuer Beleuchtung: die Bezugnahme auf den Auszug aus Egypten (1), die Verletzung des Bundes (2), die Unwissenheit Ephraims und die Bande der Liebe (3. 4), die Weigerung nach Egypten zurückzukehren (5), die verhängnisvolle eigene Beratenheit (6) und die Wendungen: נכמרו נחומי (8), כי אל אנכי ולא איש, לא אעשה חרון אפי (d. h. אל רחום וחנון), בקרבך קדוש (9) und אחרי ה' ילכו (10). Kap. 12: Ephraims Bundesbruch und seine törichten Bundesschliessungen mit Aschur und Egypten (1. 2). Es sind alte Sünden, die an den Nachkommen Jakobs gesühnt (לפקד) werden sollen. Die Nachkommen gehen in den Wegen ihres Ahnherrn. Auch Jakob beging einen Treubruch, auch er flehte den Engel, obschon er ihn besiegt hatte, um Gnade (ויתחנן — vgl. חנון der Dreizehn-Formel) an, er fand ihn in Bethel (s. 10,15) eben da, wo er (auch) mit uns (vom Standpunkte der Israeliten) zu sprechen pflegt (3—5; hier ist Juda mit in den Tadel gezogen, 1. 3, da ja auch in Jerusalem noch die Cherubim die Engel symbolisierten). Aber JHVH Zebaoth, sein (wahrer) Name ist JHVH (das JHVH der Dreizehn-Formel; s. nächsten Abschnitt; zu וכרו ist וכרי Ex., 3,15 zu vergleichen). Du sollst denn auch (unmittelbar)

an Gott, JHVH, dich wenden, stets auf Ihn hoffen, indem du חסד ומשפט beobachtest (6. 7; nur wer selbst חסד ומשפט beobachtet, darf auf חסד hoffen). Ephraim jedoch tut das Gegenteil, wobei es sich rühmt, Reichtum und Besitz, און, gefunden zu haben, und glaubt darin die Gewähr zu finden, dass in all seinen Handlungen kein עָוֹן oder חטא zu finden sei (8. 9; Ephraim glaubt die Wohltat des נשא עון entbehren zu können). Und doch bin ich dein Gott von Egypten her, und werde dich wieder in (meinen) Zelten wohnen lassen, wieder in Deiner Mitte wohnen (10). Ich schickte Propheten, aber sie zogen vor das אָוֶן, huldigten dem שׁוֹא in Gilgal, wo sie Ochsen schlachteten. Auch Jakob ging nach Aram (wie seine Nachkommen nach Aschur), wo er um eines Weibes willen diente, Gott aber führte Israel aus Egypten durch einen Propheten (11—14). Der Zusammenhang ist hier nicht klar, aber, wie sonst, (vgl. oben), scheint auch hier der Prophet dem Malakh gegenübergestellt zu sein. Im folgenden (12,15 – 14,1) wiederholen sich dieselben Gedanken innerhalb desselben Schemas. Ephraims Abfall, die Kälber, die strenge Vergeltung, die Bezugnahme auf den Auszug aus Egypten und die Wüstenwanderung, Ephraims Mangel an Weisheit; auch die sprachlichen Anspielungen wiederholen sich: נשא (13,1), באפי — בעברתי (11) צרור עון אפרים צפונה חטאתו (12), die Formelhaftigkeit der Sprache in diesen Sätzen erhellt besonders, wenn man diese Verse mit 9,14 vergleicht. Auch נחם in (14) gehört in die schematische Sprache. Der versöhnende Schluss (14,2—10) gibt uns gleichsam den Schlüssel in die Hand, mit dem wir die paranomastischen Rätsel, die uns die Sprache Hoseas aufgibt, zu lösen versuchten. In diesem Kapitel ist die Bezugnahme auf die Dreizehn-Formel so deutlich, dass man sie gar nicht übersehen kann: Kehre zurück zu Gott, כי כשלת בעונך (2), sage zu Ihm: כל תשא עון וקח טוב (3), בך ירחם (4), und Gott antwortet: שב אפי. Und der Schlussvers: Wer ist weise, um dies zu verstehen, verständig, um sie zu erkennen? — Die „Wege Gottes", דרכי ה׳, nämlich sind gut, die Gerechten wandeln in ihnen (mit Erfolg), die Missetäter aber straucheln in ihnen. Das sind die „Wege Gottes" in Ex. 33—34, die Dreizehn Attribute; Gnade für die Gerechten, und strenge Gerechtigkeit für die hartnäckigen Sünder. — Ob nun dieser Schluss von Hosea selbst, oder, wie man geglaubt hat, von einer anderen Hand herrührt, er ist der passendste und aufschlussreichste, den man sich hätte wünschen können.

Als vorjesajanisch kommen noch Joël 1 u. 2 und Zecharja 11 u. 13,7—9 in Betracht; Zech. 9 u. 10 halte ich (gegen die gangbare Ansicht) für nachexilisch (Dogmengeschichte, erstes Kapitel). Ueber die Verwendung der Dreizehn-Formel (vor Amos) durch Joel 2,11—14. 17. 18. 27 s. oben; Zech. 11. 13,7—9 ist von Hosea abhängig; s. 11,5. 6; 11,7f. die Namen נעם und חבלים symbolisieren die beiden Teile der Dreizehn-Formel; 13,8. 9a: der Rest, der gereinigt aus dem Feuer hervorgehen wird; 9b aus Hosea 2,25.

Im Lichte von Amos und Hosea liessen sich auch in den Prophetieen Jesajas noch mehr Anknüpfungen und Reminiszenzen an die Dreizehn-Formel aufdecken (so, z. B., der Refrain: בכל זאת לא שב אפו, 9,11. 16. 20; 10,4, eine Prophetie, in der wir das Dreizehn-Motiv vorherrschend gefunden haben), es muss aber zugegeben werden, dass bei Jesaja das Dreizehn-Motiv zugunsten

der systematischen Verarbeitung der Attribute: Heiligkeit — Gerechtigkeit — Weisheit und (geschichtlich ewige) Macht zurücktritt. Wir haben nun gesehen, dass Jesaja alle Elemente vorgefunden hat, seine Leistung besteht in der Vereinigung aller Einzelmomente zu einem Bilde.

In der prophetischen Literatur der Zeit zwischen Jesaja und der Verbreitung der jeremianischen Schöpfungslehre ist der von Jesaja erreichte Standpunkt die vorläufige Grenze der Entwickelung geblieben. Teilweise wird auf das prononzierte Schema Hoseas zurückgegriffen. Im einzelnen gibt es interessante Wendungen, doch sind sie für die Intensität des Attributenmotivs von untergeordneter Bedeutung. Es wird daher genügen, auf die betreffenden Stellen kurz hinzuweisen: Micha. Viele Verse, besonders 7,7—20 werden Micha abgesprochen, von dem zuletzt genannten Stücke wird auch zugegeben werden müssen, dass es exilisch, wenn nicht gar nachexilisch ist. Von dem hier massgebenden Gesichtspunkt jedoch kann Micha als ein Ganzes betrachtet werden, es gehört in Auffassung und Verwendung der Attribute zu der vorjeremianischen Literatur. Zu beachten sind; 1,3: יצא מטקטו ה' im Verh. zu 2,13; פשע u. חטאת 1,5. 13 im Verh. zu 2,7, der Schluss dieses Verses im Sinne von Hos. 14,10. Gerechtigkeit, Macht und Tapferkeit, 2,1f. 8. 9f.; v. 11 ist mit 1,3 u. 2,13 zusammenzuhalten; 4,1—4, s. Jes. 2,2—4; über das Verh. von Mi. 4,5 zu Jes. 2,5 Dogmengeschichte, erstes Kapitel; zu beachten בשם, s. oben u. nächsten Abschnitt; 9—13: Weisheit und Macht! 5,6f. der Rest; 14 אף und חמה werden sich gegen die Völker wenden; 6,1—8: Die Auseinandersetzung zwischen Gott und Israel, die Bezugnahme auf den Auszug aus Egypten durch Vermittelung der Propheten, die Formulierung des טוב: משפט und חסד; Gerechtigkeit, 6,9—7,6; חסד וישר in v. 2 im Zusammenhang mit טובם und פקדתך in v. 4; die Schlussverse 7—20 bringen, ähnlich wie Hosea 14, die Explikation der Motive: 9: ועף ה', 10: איו ה' אלהיך; 14f. die Bezugnahme auf den Auszug aus Egypten, 18f. die Idee vom Reste als Interpretation des Zitats aus der Dreizehn-Formel. Vergleicht man 6,8 mit diesen letzten Versen, so wird es klar, dass die berühmte Definition des טוב durch Micha auf den die Gnade ausdrückenden Teil der Dreizehn-Formel hinblickt. Ist ja auch diese eine Definition des טוב auf seiten Gottes, Ex. 33,19. Der Streit zwischen Gott und Israel, 6,1—8, betrifft eben den Anspruch Israels auf die Anwendung der Gnade nach der Dreizehn-Formel. Die Frage in v. 7: האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי blickt auf den zweiten Teil der Dreizehn-Formel, daher die Antwort Gottes mit der dem ersten Teil parallelen Formel. Wie in Hosea ist der Schluss auch hier „gut empfunden", wenn er auch nicht von Micha herrührt. — Von Zephanja gilt in kritischer Beziehung, besonders auch vom Schluss, 3,14—20, dasselbe, was wir von Micha bemerkt haben. Auch hier bringt der oben (behandelte) Schluss die Motiven-Explikation. Zu beachten sind besonders 1,8—12: ופקדתי und לא ייטיב ה' ולא ירע; 18; 2,2. 3. 7; 3,5. 8. 12 u. 13, die Idee vom Reste; zu beachten: וחסו בשם ה'!; zu 14—20 s. oben. — Nahum: Die Motiven-Explikation finden wir hier gleich am Anfang des Buches. Die Prophetie wird mit dem Zitat und der entsprechenden Interpretation der Dreizehn-Formel eröffnet, 1,2—3; im Lichte dieser Einleitung haben wir zu verstehen 1,5: ותשא; 6 u. 7: טוב ה' als Gegensatz zu

Mit Jesaja erreicht die ethische Entwickelung der Attribute in der Bibel ihren Höhepunkt. Denn nicht nur die Propheten und Schriftsteller der Zwischenzeit Jesaja — Jeremia, sondern auch Jeremia selbst steht in der ethischen Auffassung der Attribute ganz auf dem Boden Jesajas. Bei Jeremia haben wir zwei Perioden seiner prophetischen Wirksamkeit zu unterscheiden, die eine vor, die andere nach der Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre. Bei den Schwierigkeiten, welche die kritische Behandlung des Buches Jeremia (nicht sowohl wegen der vielen Abweichungen der LXX, als vielmehr besonders wegen der wiederholten Umarbeitung der Prophetieen durch Jeremia selbst) bietet, ist es unmöglich, die älteren Bestandteile mit auch nur einiger Gewissheit zu bestimmen. Soviel aber darf man, allen Anfechtungen, die grössere Partieen oder kleinere Bestandteile erfahren haben, zum Trotze, mit Sicherheit behaupten: 1) Jeremia hat die monotheistische Schöpfungslehre formuliert. 2) Die Konzeption dieser Lehre ist nicht später als in die erste Zeit der Regierung Jojakims (608) zu setzen. Da nun die prophetische Laufbahn Jeremias mindestens den Zeitraum von vierzig Jahren (626—586) umfasst, so fällt diese so wichtige Wendung in der Attributenlehre des Judentums so ziemlich in den zeitlichen Mittelpunkt von Jeremias prophetischer Laufbahn. Diese Tatsache, dass nämlich Jeremia bereits den Höhepunkt seiner prophetischen und schriftstellerischen Laufbahn erreicht, wenn auch keineswegs überschritten hatte, als er der Offenbarung des monotheistischen Schöpfungsgedankens teilhaftig geworden, ist die beste Erklärung für die Erscheinung, dass die vom Propheten herbeigeführte Wendung in der Auffassung der göttlichen Attribute von ihm selbst nur in einigen wenigen Prophetieen betont wird (wie das von der Schöpfungslehre überhaupt gilt). Und geschieht dies

---

חרון אף; zu וידע חסי בו vgl. Zeph. 3.12; ferner 1,8: שטף עובר; 11: חשב על ה' רעה. — Zu Habakkuk 1,12, als Antwort auf die Frage, warum der Gerechte leide, 2f., s. oben; beachte die Schilderung der Macht Gottes in 3; sonst: 3,2: ברגז רחם תזכור; 3: וקדוש; 8 in seiner Beziehung zu 13 u. 18: ביהוה ist das JHVH der Dreizehn-Formel, vgl. Zeph., 3,12 u. Nah. 1,7. Die Auseinandersetzung des Propheten mit Gott und die Antwort Gottes erinnern an den Streit Gottes mit Israel in Micha 6,1—8 und beruhen auf demselben Motiv. — Endlich gehören auch noch die Klagelieder hierher, der Standpunkt ist, trotz der späteren Abfassung, noch derselbe: 1,12. 18. 22; 2,1—8. 17. 21. 22, nicht einmal ein Rest! 3,22. 23. 25: טוב ה'! 31—41. 42. 43. 55: קראתי שמך יהוה! 66; 4,11. 22: תם עונך: das vierte Geschlecht war erreicht, für Edom dagegen war die Zeit des פקד עון gekommen; 5,19—22.

auch an diesen wenigen Stellen so deutlich und so nachdrücklich, dass wir die sichere Ueberzeugung gewinnen, dass der Prophet von der hohen Bedeutung seines neuen Gedankens tief überzeugt ist, so verstehen wir es doch, wie es kommen konnte, dass der Prophet trotzdem in seinen Reden im ganzen in den ihm geläufigen Darstellungsformen verblieb. Und dazu kommt noch ein Moment: Die Prophetieen Jeremias sind zwar vielfach vom Attributenmotiv, besonders dem Dreizehn-Motiv getragen, allein wir vermissen in ihnen jenes durchgreifende Schema, dass wir bei Amos und Hosea, und jene systematische Zusammenfassung, die wir bei Jesaja finden (s. vorangehende Anmerkung). Die Zeitverhältnisse der genannten Propheten waren eben der Kultivierung höherer Kunstformen — und um solche handelt es sich hier — in der Rede und der systematischen Gedankenentwickelung günstiger, als diejenigen, unter welchen Jeremia zu reden und zu schreiben hatte. Diesem Tatbestande entsprechend erübrigt es sich, auf alle Stellen einzugehen, in denen das Attributenmotiv bei Jeremia mehr oder weniger deutlich hervorsticht, und wir können uns darauf beschränken, den neuen Gedanken Jeremias darzustellen[1]):

---

[1]) Auf einzelnes möge hier hingewiesen werden: 1,12, Gegensatz zu Langmut. 2,2 f. die Bezugnahme auf den Auszug aus Egypten; beachte die Auseinandersetzung: was für עַוְלָה haben die Vorfahren in Gott gefunden? und warum fragten sie nicht: אַיֵּה ה׳; 9: bis zum dritten Geschlecht; 22. 32. bes. 35; 3,5. 7. 10. 12: כִּי חָסִיד אֲנִי נְאֻם ה׳ לֹא אָטוֹר; 13. 14: Rest; 4,2; 22—28; 5,1—6. 7—9, bes. 9, 18. 25. 28. 29; 6,6. 11. 15. 16 (vgl. 5,25); 7,5 f. 20; 8,6. 8f. 12. 15. 19; 9,1f. 22—23: Weisheit und Macht sind Gnade, Recht und Gerechtigkeit; 24; zu 10,1—16 s. weiter im Text; 10,24, 25: für Israel מִשְׁפָּט ohne אַף, für die Heiden חֵמָה. 11,20. 22. 23; 12,1f. die Leiden des Gerechten; 13. 15. 16; 13,11. 14. 21. 22; 14,7—10 (zu 9 vgl. Zeph. 3,17). 20. f; 15,3—6. bes. 15; 16,5. 10f. 13. 14. 17. 18. 21; 17,4, 10. 13; 10,8. 10. 20. 23; 20,11. 12. 16; 21,2 (vgl. Richter, 6,13). 5. 7. 10. 12. 14; 22,3 f. 13—17, beachte: אוֹ טוֹב. 24; 23,2. 4. 5—6: ה׳ צִדְקֵנוּ. 7—8. 12. 14. 19. 20. 33—40: dem Wortspiel מַשָּׂא — נָשָׂא — נָטַשׁ liegt wahrscheinlich die Anspielung auf נְשֹׂא der Dreizehn-Formel zugrunde, beachte 34 וּפָקַדְתִּי und 40 לֹא תִשָּׁכַח; 24,6f.; 25,12. 14. 29. 31. 37. 38; 26,3. 13. 19; zu 27,1—8 vgl. oben im Text; 27,22; 29,10f. 32; 30,11. 14. 15 18—24; 31,3. 12. 14. 20. 27f. 34; 32,5; zu 17f. s. weiter im Text. 31. 37f; 33,5. 6f. 14. 15 (vgl. 33,6). 26; 36,3. 7. 31; 38,16 (s. Text); 42,10. 12. 18; 44,6. 7. 13—14. 26—28; 46,10. 18. 21. 28; 48,44; 49,8. 12. 37; 50—51,58 gut jeremianisch empfunden (zu 50,2 u. 51,44 s. Text): 50,13—15. 18. 20. 21 beachte הַחֲרֵם (vgl. Hosea 9,14). 27. 29. 31. 44; 51,3 (vgl. 50,21). 5. 6. 11. 13 (zu 15—18 s. Text). 44. 45. 47. 52. 56. 57.

In den Prophetieen Jeremias ist der Heiligkeitsbegriff im Sinne Jesajas nur noch kaum angedeutet (2,3; 23,9, vgl. 31,23). Aus Jeremia allein könnten wir kaum eine Erklärung für diese Erscheinung finden. Diese ergibt sich jedoch aus dem, oben angedeuteten Gang der späteren Entwickelung, besonders aus dem Vergleich mit Ezechiel (s. w. u.). Die Prophetieen Jeremias stehen eben schon im Zeichen des metaphysischen Gottesbegriffs auch da, wo die ganze Darstellung noch im alten Gleise sich bewegt. Wenn Jesaja die Negation der fremden Götter durch das Wort אלילים zu treffen suchte, so fand Jeremia, wohl im Zusammenhang mit dem Schöpfungsgedanken, eine viel prägnantere Bezeichnung für diesen Begriff: לא־אלהים: Nicht-Götter, ist das Wort, durch welches Jeremia die fremden Götter am treffendsten bezeichnen zu können glaubt, ohne ihnen auch nur den Schein von Existenz zuzugestehen, oder auch nur so zu scheinen (man denke an die Schwierigkeiten, die sich für Plato, Sophist, an die Bezeichnung μὴ ὄν knüpfen). Wenn Hosea vom Kalbe zu Samaria sagt: גם־הוא לא אלהים, so ist das blos ein verneinender Satz: das Kalb ist kein Symbol für die Gegenwart Gottes, da Gott das Kalb verlassen hat (Hosea 8,5. 6; s. vorletzte Anmerkung), bei Jeremia dagegen handelt es sich um positive Sätze mit einer Negation als Prädikat oder Objekt: „Sie gingen Nicht-Helfenden (לא־יועילו) nach“ (2,8); „hat je ein Volk (seine) Götter gewechselt, wo diese doch Nicht-Götter sind, mein Volk jedoch tauschte seine Herrlichkeit (כבודו, vgl. Ex. 33,18 und nächsten Abschnitt) gegen Nicht-Helfendes ein“ (2,11); „und sie schworen bei Nicht-Göttern“ (5,7; vgl. v. 12); „kann sich ein Mensch Götter machen, sind sie doch (notwendig) Nicht-Götter“ (16,20; in v. 19 ist בם auf אבותינו zu beziehen? — wenn aber auf שקר und הבל, so ist das Nicht-Sein zur Genüge durch diesen Ausdruck bezeichnet; im Uebrigen gebraucht Jerem. auch אלהים אחרים, was eben im Sinne der prinzipiellen Bezeichnung zu verstehen ist). Dieser Ausdruck, den dann spätere Schriftsteller übernommen haben (Deut., 32,16; 21; II Kön., 19,18 = II Chr. 13,9), ist ein klassisches Beispiel einer metaphysischen Prägung in der Bibel. Es ist uns aber auch noch möglich zu sehen, dass dieser für jene Zeit sehr subtile Begriff im Zusammenhang mit dem monotheistischen Schöpfungsgedanken entstanden und durch ihn begründet worden ist: „JHVH aber ist in Wahrheit Gott, Er ist der lebendige Gott und der ewige König, vor seinem Zorn erbebt die Erde und nicht überstehen Völker Sein Strafgericht. So sage ihnen: Götter,

die Himmel und Erde nicht erschaffen haben, mögen verschwinden von der Erde und unter diesen Himmeln. (Er aber) Erschafft die Erde mit Seiner Kraft, begründet die Welt durch Seine Weisheit und durch Seine Vernunft spannte er die Himmel aus. Wenn Er befiehlt, sammeln sich die Wasser in den Himmeln, Er lässt die Wolken vom Ende der Erde aufsteigen, Blitze schickt er dem Regen voran und bringt den Wind aus seinen Behältern hervor. Jeder Mensch aber ist bar des Wissens, jeder Bildgiesser ist beschämt durch sein Götzenbild, denn Falschheit ist sein Gusswerk, es ist kein Odem in ihnen. Sie sind Nichtigkeit, Blendwerk, in der Zeit ihrer Heimsuchung gehen sie zugrunde. Ungleich ihnen aber ist das Erbteil Jakobs, denn Er ist der Schöpfer des Alls, und Israel ist Sein Erbstamm, JHVH Zebaoth ist Sein Name" (Jer. 10,10—16). In diesen knappen aber markanten Sätzen ist alles enthalten, was Jeremia an neuen Gedanken in die Lehre Israels eingeführt hat: Nur der Schöpfer ist der wahre Gott, alle sonst als göttlich verehrten Wesen, alle Bilder (auch die der Engel) sollen verschwinden. Die Macht und die Weisheit Gottes kommen in erster Reihe in der Schöpfung zur Offenbarung, und auch in der Weltführung, in Natur (v. 13) und Geschichte, besonders in der Erwählung Israels (v. 16) zeigt sich dieselbe Macht, dieselbe Weisheit. Die Attribute Gottes sind aus dem Ethischen ins Metaphysische übersetzt worden. Noch deutlicher ist die Verbindung von Geschichte und Schöpfung in der Botschaft an die Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon, welche mit Juda ein Bündnis gegen Babel schliessen wollten: „Ich habe die Erde erschaffen, den Menschen und das Vieh, was auf der Erde sich befindet, mit meiner grossen Kraft und meinem ausgestreckten Arm, und ich habe sie gegeben wem es mir wohlgefiel" (27,5). Wer sich aber meinem Willen nicht fügt, den werde ich mit meinem schweren Strafgericht heimsuchen (אפקד v. 8). Hier ist auch das Attribut der Gerechtigkeit ins Metaphysische übersetzt worden. Noch deutlicher und nachdrücklicher aber in den folgenden Sätzen: „Ach, Herr, Gott, bist Du es doch, der Du die Himmel und die Erde geschaffen hast, mit Deiner grossen Kraft und mit Deinem ausgestreckten Arm, nichts ist zu schwer für Dich. Du übest Gnade bis ins tausendste Geschlecht und zahlest heim die Sünden der Väter in den Schoss ihrer Kinder nach ihnen, Du grosser, mächtiger Gott, JHVH Zebaoth ist sein Name. Gross an Rat und gewaltig an Tat,

Du, dessen Augen alle Wege der Menschen bewachen, um jedem Menschen nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Taten zu geben" (32,17—19). Hier führt Jeremia auch die Dreizehn-Formel (v. 18) auf die metaphysischen Attribute zurück. Ja, die ganze Geschichte Israels, in welcher die Dreizehn Attribute sich offenbarten und zu offenbaren fortfahren, wird im folgenden auf die kosmologisch-metaphysischen Attribute zurückgeführt (20f.). Und noch enger wird die Erwählung Israels zur Schöpfung in Beziehung gebracht: Die Erwählung Israels ist ein Teil der ewigen, unauslöschlichen Naturgesetze. Und dies wieder in engem Zusammenhang mit Elementen der Dreizehn-Formel (31,31—36; 33,20—26: beachte 31,34 u. 33,26). Und auch sonst leuchtet die Beziehung auf den Schöpfungsgedanken in den Prophetieen Jeremias durch. Wie der prophetische Beruf Israels im Plane der Weltschöpfung, so ist auch der Prophet noch vor seinem Werden im Mutterleibe zum Prophet erschaffen worden (1,5). Das kommende Strafgericht sieht Jeremia im Bilde des vorweltlichen Chaos (4,22—26; beachte חרון אפו). JHVH ist nicht ein Gott von gestern, er ist von weiter Ferne, von Urbeginn her. Er ist allwissend, erfüllt Himmel und Erde (23,23. 24). Der Schöpfer ist es, der Strafgericht und Erbarmen im Sinne der Dreizehn Attribute verkündet (33,2—17; beachte 5. 6. 8. 11. 14. 16). Der König Zidkijahu schwört dem Propheten beim „lebendigen Gott, der uns diese Seele erschaffen" (38,16), eine Formel, die sich vor Jeremia nicht findet.

Jeremia betont nicht mehr den Begriff der Heiligkeit, darin spiegelt sich die Tatsache wieder, dass der früher exklusiv ethische Gottesbegriff durch den Schöpfungsgedanken eine metaphysische Umprägung erfahren hat. Dem Propheten, der noch soviel gegen das sexuelle Motiv in der Sphäre des Göttlichen anzukämpfen (7,17—19; 44,15—26; s. oben) und bei der Einführung des vollständigen Bilderverbots mitgewirkt hatte (Dogmengeschichte), war die Bedeutung des Heiligkeitsbegriffs nach dieser Richtung hin gewiss nicht unwichtig, aber mit Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre war die (später im Priesterkodex zum System ausgebaute) Idee gegeben, die Spuren der Entwickelung gleichsam zu verwischen. Der Gottesbegriff sollte als von vornherein kosmologisch-metaphysisch erfasst und aller Lehre und Praxis zugrunde gelegt werden. Auch die Idee von der Erwählung Israels, welche bei der Ausgestaltung der nationalen Geschichte unter dem Zeichen des

Attributs der Heiligkeit ihre Wirksamkeit entfaltete, hat jetzt einen kosmologisch-metaphysischen Ausdruck gefunden. Das werden wir besonders aus der Lehre Ezechiels, des grossen Gegners Jeremias, ersehen:

Ungleich Jeremia, der all das Elend mit eigenen Augen gesehen, fand Ezechiel in der Zurückgezogenheit des Exils mehr Zeit und Musse, seine Prophetieen in das beliebte Kunstschema zu bringen. Im Buche Ezechiel, ganz aus einem Gusse, sind die Elemente der Dreizehn-Formel, obwohl zahlreich genug, nicht so hervorstechend, wie in manchen anderen biblischen Schriften, aber, näher besehen, stellt sich dieses Buch als eine systematisch und in künstlerischer Vollendung durchgeführte Komposition dar, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Waltung der Dreizehn Attribute in der Geschichte und im Leben des Einzelnen zu erläutern und zu rechtfertigen. Den Kristallisierungspunkt der Komposition bildet die Frage nach den „Wegen Gottes". Diese, die דרכי יהוה, waren es, auf die die Zeitgenossen Ezechiels ihre Angriffe richteten, und diese waren es, die er zu erklären und zu rechtfertigen sich die Aufgabe gestellt: Die „Wege Gottes", das ist die allgemeine Antwort des Propheten, sind gut, nur hat der Mensch, Volk und Individuum, keinen Anspruch darauf, anders als nach seinen eigenen Wegen behandelt zu werden (3,18. 19; 7,3. 4. 8. 9. 27; 9,11; 11,21; 13,22. 23; 16,27. 43. 47; bes. 18,25. 29. 30; 20,30. 43. 44 (s. w. u.); 22,31; 24,14; 33,8. 9. 11, besonders 33,17. 20; 36,17. 19. 31. 32 — das die Stellen, in denen das Wort דרך, im Sinne von 18,25. 29. 30 u. 33,17. 20, im Gegensatze zu דרכי ה' gebraucht ist, von den zahlreichen aequivalenten Ausdrücken, besonderns auch von dem häufigen מכשול עון, abgesehen). Um aber die Komposition des Buches richtig verstehen und würdigen zu können, müssen wir auf den Ursprung der Dreizehn-Formel zurückgehen. Die unmittelbare Gegenwart Gottes in der Mitte Israels, hiess es anfangs, würde das Walten des unerbittlichen Attributs אל קנא bedeuten und dem Volke zum Verderben gereichen. Diese Strenge wird durch die Vermittelung des Malakh JHVH einigermassen gemildert, wenn auch von Gnade keine Rede ist. Erst nach der Ausgleichung der Prinzipien der Gnade und der Gerechtigkeit in der Dreizehn-Formel hielt man die unmittelbare Führung Gottes für ein Zeichen der Wirkung der Gnadenattribute dieser Formel (Ex. 33. 34; s. oben). Sieht man von seltenen Reflexen der

ursprünglichen Anschauung ab, so herrscht diese Auffassung in der ganzen Bibel vor. Es gibt hierin keine Differenz zwischen Anhängern und Gegnern der Engellehre. Nach beiden bedeutet die unmittelbare Gegenwart Gottes das Walten der Prinzipien der Gnade, die Differenz betrifft nur die Auffassung von dem Walten der strengen Gerechtigkeit. Nach den Gegnern der Engellehre geschieht dies zwar durch das unmittelbare Walten Gottes, aber die Abwesenheit der Gnade wird als ein geringerer Grad der Gegenwart Gottes betrachtet; der Ausdruck „Verlassen sein von Gott" ist eine sprachliche Figur und bedeutet die Abwesenheit der Wirksamkeit der Gnadenattribute, das Walten der strengen Gerechtigkeit. Für die Anhänger der Engellehre hingegen bedeutet „Verlassensein von Gott" die mittelbare Führung Gottes durch den Malakh JHVH, der durch das ihm verliehene Attribut אל קנא, nach dem Prinzip der strengen Gerechtigkeit, waltet. Nach einer deutlich hervortretenden Auffassung hörte die Funktion des Malakh JHVH mit der Errichtung des Tempels zu Jerusalem auf. Der Tempel bedeutete die Gegenwart der Gnade. Die Engel blieben natürlich göttliche Wesen, ihre Symbole waren im Tempel, sie wurden auch vielfach verwandt, aber die besondere Stellung des Malakh JHVH erreichte ihr Ende (s. darüber die vorletzte Anmerkung und vgl. besonders II Sam. 24 u. I Chr. 21). Diese historischen Motive in der Entwickelung der Attributenlehre sind uns hauptsächlich in den erzählenden Partieen der Bibel aufbewahrt, während sie bei den Propheten seltener (so, z. B., bei Hosea) erscheinen (s. daselbst). Mit der Entfernung der Cherubim aus dem Tempel bei der deuteronomischen Bundesschliessung stellte sich das autoritative Judentum auf Seiten der Gegner der Engellehre. Ezechiel nun, dessen Merkaba-Visionen gegen die Entfernung der Cherubim aus dem Tempel entschieden Protest einlegen, stellt seine Darlegungen über die Frage von den „Wegen Gottes" ganz unter den Gesichtspunkt der Erzählungsliteratur. Gegen die Ansicht der Führer in der deuteronomischen Bundesschliessung, dass die Entfernung des Symbols der vermittelnden Engel (also auch die Leugnung von deren Existenz) eine Annäherung an Gott bedeutet, stellt Ezechiel den Auszug Gottes aus dem Tempel und der Stadt, also das Verlassen Israels, durch das Bild vom Auszug der Cherubim dar. Damit deutet Ezechiel an, dass, neben den eigentlichen Sünden, auch die Entfernung der Cherubim daran schuld ist, dass Gott die Stadt, das Volk verlässt, die Waltung der Gnaden-

attribute zurückzieht, den Malakh JHVH wieder in seine Funktion einsetzt und ihn mittels des strengen Attributs der Gerechtigkeit regieren lässt. Erst beim Wiederaufbau des Tempels nach dem Willen Gottes, d. h. gereinigt von allem Unheiligen und ausgestattet, nicht nur mit zwei Cherubim, sondern gleich mit einer ganzen Merkaba, zieht Gott wieder ein in die Mitte Israels, und die Stadt erhält den Namen: יהוה שמה, „JHVH ist darin“ (1; 8; 9; 10, bes. v. 19, vgl. mit 43,1—8; ferner vgl. 41,21 mit 43,3 (und 10,20; Dogmengeschichte und I, 74,1) und 48,35; zum Malakh JHVH vgl. Ez. 8. 9 mit II Sam. 24 u. I Chr. 21 und Ez. 21,13—20, bes. v. 16 mit II Sam. 24,17 in der Version I Chr. 21,16; vgl. noch Num. 22, 22. 23 u. Jos. 5,13 f.). Die Voraussetzung für die Erscheinung des כבוד ה' der „Herrlichkeit JHVH's“, das heisst der Waltung der Gnade nach den Dreizehn Attributen (s. Ex., 33,18), ist nach Ezechiel nicht nur die sittliche und religiöse Lebensführung, sondern auch die Anerkennung der Engel und deren Symbole im Tempel zu Jerusalem. Zu diesem allgemeinen Schema kommt noch das Attribut der Heiligkeit ergänzend hinzu: Wenn die Macht Gottes (das Attribut der Weisheit wird von Ezechiel nicht besonders betont; s. w. u.) innerhalb der Grenzen der Dreizehn Attribute sich offenbart, dann wird der Name Gottes geheiligt. In dieses Schema verarbeitet der Prophet seine Gedanken über die Theodicee: Das Individuum wird stets nach seinen Wegen gerichtet. Das Attribut der Sühne bis ins vierte Geschlecht wird in der Theorie Ezechiels sehr geschwächt. Es scheint, dass er tatsächlich die (von den Talmudisten ausgebildete) Theorie vertritt, dass die Sünden der Väter an den gerechten Nachkommen ebensowenig gesühnt werden, wie an den reumütigen Sündern (vgl. 3,17—21; 14; 18; zu 18,2 vgl. Jer. 31,29. 30, wo dieser Gedanke nur als eine Hoffnung für eine andersgeartete Zukunft ausgesprochen wird, während in der Gegenwart das Attribut der Sühne bis ins vierte Geschlecht in Kraft bleibt; aber auch Ezechiel lässt eine Ausnahme von seiner Theorie zu, s. 21,8). Auf das Volk Israel wird dieselbe Theorie angewandt: In seinen Strafreden gegen Juda (1—24) vertritt Ezechiel den Standpunkt, dass das Volk sich im Irrtum befindet, wenn es über die „Wege Gottes“ klagt, in der Meinung, dass sie bloss die Sünden ihrer Väter zu büssen hätten. Nein, sie selber sind voll Laster und Sünde, daher das nahende Strafgericht. Allerdings, lässt der Prophet durchblicken, inbezug auf Israel wird Gott eine Ausnahme machen: Israel soll nicht ganz nach seinen

Wegen behandelt werden, ein Rest soll gerettet werden, des heiligen Namens willen (20,44; s. auch nächste Anmerkung). Bei den Völkern herrscht dasselbe Prinzip. Da aber bei ihnen die obige Rücksicht nicht obwaltet, im Gegenteil, der Name Gottes würde entweiht werden, wenn sie straflos ausgingen, sollen sie nach dem Prinzip der strengen Gerechtigkeit behandelt werden; Ausnahmen sind allerdings auch hier zulässig (25—32). Nun nimmt der Prophet den oben ausgesprochenen Gedanken über die Errettung des Rests in positiver Weise auf. Die Wiederherstellung Israels wird zur Heiligung des göttlichen Namens führen, zur allgemeinen Anerkennung, dass JHVH einzig in seiner Macht ist, einzig somit in der wahren Göttlichkeit (33—39; 33 schliesst an 24 u. 18 an, indem die Theorie über das Individuum auf das Volk angewandt wird). Für diesen Rest entwirft dann Ezechiel jene theokratische Verfassung, die allein die unmittelbare Gegenwart Gottes gewährleistet (40—48)[1]).

[1]) Reminiszenzen an die Dreizehn-Formel im Buche Ezechiel: 3,3. 4: Väter und Söhne sind schlecht; 3,18—21; 4,5 das Wortspiel mit נשא עון; 17: ונמקו, häufig, wahrscheinlich eine Anspielung auf נקה; 5,10. 11. 13: beachte das Wortspiel: והנחתי חמתי — והנחמתי; 2,15; 6,8 der Rest. 12; 7,2—9. 12—14. 19. 23 (Gerechtigkeit). 26 (Weisheit). 27; 8,3. 5. 12. 18; 9,5. 8—10; 11,13; 12,16. 19 (Gerechtigkeit); 13,13. 15. 22; 14,2. 3. 7. 10. 16. 18—20. 22. 23; 16,5. 8. 27. 41. 43. 47. 54. 58—63; 17,19; 18,2—4. 5f. fast jeder Vers im ganzen Kapitel enthält Reminiszenzen; 20,5. 6. 8. 9. 13. 17. 21—23. 30. 31. 33. 43. 44; 21,8f. 22. 30. 33. 36; 22,4. 20. 21. 31; 23,25. 31. 45. 49; 24,8. 13. 14. 23; 25,12. 14. 15. 17; 28,2—19 (Weisheit u. Macht); 30,15. 32f. (Macht); 33,2—20; 34,25—30; 35,11; 36,5. 7. 8. 11. 17. 18. 21. 22f. 31. 32; 37,14: והנחתי Wortspiel zu והנחתי. 25—28; 38,8. 18; 39,23—25; 43,8. 9; 44,12. Die Heiligung des göttlichen Namens: (11,16); 13,19; 20,9. 14. 22. 39; 24,21; 25,3; 26,22. 25; 36,20—23; 37,28; 38,16. 23; 39,7. 13. 21. 25. 27; 43,7. 8; dazu kommt die Wendung: auf dass man wisse, „dass Ich JHVH bin", mehr als 50 mal. Es mag auch noch auf folgendes aufmerksam gemacht werden: In 1,27 ist die Khabodgestalt oberhalb der Lenden אֵשׁ und unterhalb der Lenden נגה. In 8,2—4 wird dieser Gestalt die des Engels, unterhalb אֵשׁ und oberhalb זֹהַר, gegenübergestellt, ebenso 43,3. 4. Wenn man nun bedenkt, dass כבוד ה׳ bei Ezechiel das unmittelbare Walten Gottes durch die Gnadenattribute der Dreizehn-Formel bedeutet (s. die Stellen 1,28; 3,12. 23; 8,4; 9,3; 10,4. 18; 11,22. 23; 43,2. 4. 5 und 44,4 in deren Verhältnis zu einander), so liegt die Vermutung nahe, dass אש hier das strenge Attribut אל קנא, נגה und זהר dagegen die Gnadenattribute darstellen: Bei der unmittelbaren Gegenwart Gottes in Israel ist die Gnade nach unten gerichtet, bei der Waltung des מלאך dagegen ist אש nach unten gewendet. Daher die Gegenüberstellung beim Eintritt des Malakh und bei dessen Wiederausschaltung. Dahin zeigt auch die Bezeichnung des נגה durch מראה הקשת 1,28: vgl. Gen. 9,12—17, besonders jedoch Jes. 54,7—10!

Jeremia und Ezechiel waren von denselben Fragen bewegt. Jeremia nahm lebhaftes Interesse an allem, was in der Golah vorging, ebenso wie Ezechiel stets auf Nachrichten vom Schauplatz des Verhängnisses gespannt war. Sie wussten gegenseitig von einander, beide entwickelten ihre Gedanken in Motiven der Attributenlehre, besonders im Schema der Dreizehn. Und doch, welch bedeutsame Distanz in der Auffassung! Kein Wort von monotheistischer Schöpfungslehre bei Ezechiel, kein Wort über Engel bei Jeremia; das Attribut der Weisheit, bei Jeremia im Vordergrund, bei Ezechiel kaum angedeutet; das Attribut der Heiligkeit, bei Jeremia kaum angedeutet, von Ezechiel zum Zentrum gemacht! Was für den einen die Hauptsache ist, wird vom andern überhaupt gar nicht, oder kaum nebenher berührt, und vice versa! Für diese Erscheinung gibt es nur eine Erklärung: Hier stehen zwei entgegengesetzte Weltanschauungen einander gegenüber! Das haben wir in der Dogmengeschichte näher ausgeführt. Hier interessiert uns hauptsächlich folgende Schlussfolgerung: Ezechiel, der die Lehre Jeremias ablehnte, der ein begeisterter Anhänger der Engellehre war und deshalb die monotheistische Schöpfungslehre ablehnen musste, entwickelt, mit klarem Bewusstsein und voller Absicht, eine der jeremianischen diametral entgegengesetzte und, schweigend, aber mit eindringlicher Beredsamkeit gegen sie gerichtete Auffassung von den Attributen Gottes. In Jeremias kosmologischer Lehre von Gott und Welt drängt sich das metaphysische Attribut der Weisheit in den Vordergrund, es ersetzt gleichsam das Attribut der Heiligkeit, das eminent metaphysische Element in der exklusiv ethischen Attributenlehre. Ezechiel, der die monotheistische Kosmologie ablehnt, betont daher umso schärfer das Attribut der Heiligkeit, den Träger der ethischen Attributenlehre in der früheren Zeit, wie sie besonders durch Jesaja zur Darstellung gelangt ist.

Die Ueberwindung des sexuellen Motivs in der Sphäre des Göttlichen, die Attribute אל קנא und אלהים קדושים mit dem Engel des ersten Bundesbuchs, die Ausschaltung des Engels durch die Dreizehn-Formel und (nach einer anderen Auffassung) durch die Erbauung des Tempels zu Jerusalem, Jesaja, die deuteronomische Bundesschliessung (Ueberwindung der Engel, Entfernung der Lade mit den Cherubim aus dem Tempel und der Erlass des vollständigen Bilderverbots), Jeremia (die monotheistische Schöpfungslehre und die metaphysische Auffassung der Attribute) und Ezechiel (Verteidigung der Engellehre und der ethischen Auffassung der Attribute)

— das sind die hervorragenden Orientierungspunkte, von denen aus wir den bisherigen Gang der Entwickelung der Attributenlehre in der biblischen Zeit überschauen können. Damit, zuzüglich dessen, was über diese Zeit in den folgenden zwei Abschnitten dieses Kapitels noch zu sagen ist, sind alle Momente gegeben, aus denen die Entwickelungsmotive der ganzen folgenden Zeit hervorgegangen sind. Wir haben es zunächst mit jener Entwickelung zu tun, die während des Exils und etwa des ersten nachexilischen Jahrhunderts unter dem Einfluss der beiden entgegengesetzten Schulen, der jeremianischen und ezechielischen, vor sich gegangen ist. Sieht man vom Buche Iob ab, das, wegen der wahrscheinlich aus der griechischen Periode stammenden Einschaltungen, später zu behandeln ist, so ist diese Zeit hauptsächlich durch die Prophetieen Jer. 50. 51, Jes. 40—66, Priesterkodex und Heiligkeitsbuch repräsentirt. Und fasst man die beiden zuletzt genannten Schriften als die Produkte einer Zeit auf, so ist die hier eingehaltene Reihenfolge zugleich die chronologisch richtige: Die Prophetieen 50. 51 im Buche Jeremia stammen, ebenso wie die ältesten Prophetieen in Jesaja 40—66, aus der Werdezeit des persischen Weltreichs, während die jüngsten Prophetieen dieser Sammlung bis herunter in die Zeit Esras und Nehemias reichen, also in die Zeit, in welcher Priesterkodex und Heiligkeitsbuch, obschon aus älteren, durch eine lange Entwickelung gegangenen Bestandteilen zusammengesetzt, jene endgiltige Fassung erhalten haben, in der sie von ihren Vertretern als Gegenschriften produziert wurden, beide den Anspruch erhebend, als Bundesbuch der bevorstehenden Bundeserneuerung anerkannt zu werden. Diese Frage, meritorisch in der Dogmengeschichte behandelt (s. vorigen Abschnitt gegen Ende) interessiert uns hier nur inbezug auf den Standpunkt dieser Schriften in der Attributenlehre. Von diesem Gesichtspunkt beurteilt, repräsentieren die beiden Bundesbücher die Extreme, der Priesterkodex die jeremianische und das Heiligkeitsbuch die ezechielische Schule, während die Prophetieen eine vermittelnde, prinzipiell zu Jeremia hinneigende Richtung bezeichnen. Und da die beiden Bundesbücher später zu einem verarbeitet worden sind, und zwar ebenfalls auf der prinzipiellen Basis der Lehre Jeremias (Dogmengeschichte), so darf man sagen, dass die genannten Prophetieen im wesentlichen den Standpunkt vertreten, den das dritte Bundesbuch, die Kombination von Priesterkodex und Heiligkeitsbuch (nach Ausscheidung aller prinzipiell differierenden Elemente vom letzteren), vertritt:

Jeremia 50. 51: Der Prophet sieht die Meder über Babel kommen (50,41; 51,11. 28); sieht das vergeltende Strafgericht der lasterhaften Stadt nahen und schöpft daraus die Gewissheit, dass nunmehr alle die Nichtigkeit Bel-Marduks einsehen werden (50,2; 51,44; auch in ב 51,1, scheint Bel vorzuliegen), besonders aber werden die Exulanten, denen die Macht Marduks nicht wenig imponiert haben mochte, dies einsehen, und den Weg nach Zion suchen, um zu JHVH und dessen Bunde zurückzukehren. Das allgemeine Schema ist das Ezechiels in seinen Prophetieen gegen die fremden Völker: Gegen die Bedrücker Judas wird Gott ebenso nach der strengen Gerechtigkeit verfahren, wie gegen Aschur, den Bedrücker Israels, welches letztere denn auch, zusammen mit Juda, die Wohltaten der Gnadenattribute erfahren soll (50,17—20). Damit vereinigt der Prophet die Schöpfungslehre Jeremias (51,15—19), betont aber auch den Heiligkeitsbegriff in der Terminologie Jesajas. Der „Heilige Israels" ist es, der Babel nach den Attributen der strengen Gerechtigkeit heimsuchen wird, ohne die Wohltat der für Israel wirksamen Gnadenattribute ihr zuteil werden zu lassen (50,27—30; 51,5. 6). Auch in seinen sprachlichen Reminiszenzen ist dieser Prophet von den genannten drei Propheten abhängig (s. nächste Anmerkung).

Jesaja 40—66: Dass auch diese Sammlung nicht das Werk eines Propheten ist, ist nunmehr die allgemeine Ueberzeugung. Ebenso unzweifelhaft ist es, dass diese Prophetieen sämtlich in die uns hier interessierende Zeit fallen, und dass die Sammlung von einer Hand systematisch zusammengestellt ist. Wir können also von der Sammlung als von einem ganzen Produkt der Zeit zwischen Jeremia-Ezechiel und Esra-Nehemia sprechen (etwa von 56,9—57,11a und 59,3—16 abgesehen, die noch aus der Zeit Jeremia-Ezechiel herstammen mögen). Auch hier zeigt sich der Einfluss der genannten drei Propheten, doch so, dass während der Einfluss Jesajas, der schwächste, durchweg derselbe bleibt, der Einfluss Jeremias in den Prophetieen 40—48, und der Ezechiels in den Prophetieen 49—59 und 60—66 besonders vorherrschend ist, wobei die Ezechiel entnommenen Elemente oft abgeschwächt und der prinzipiellen Lehre Jeremias angepasst erscheinen (s. nächste Anmerkung). Und da die so bezeichneten drei Partieen im ganzen auch die chronologische Ordnung der Prophetieen darstellen, so liefern sie uns ein Bild der Bewegung von dem scharfen Gegensatz zwischen Jeremia und Ezechiel zum vermittelnden Standpunkt, auf dem die Lehre des

ersteren mit den prinzipiell nicht differierenden Elementen aus der Lehre des letzteren eine Verbindung eingeht: In 40—48, wo die Befreiung angekündigt wird, tritt der Einfluss Jeremias besonders in drei Momenten stark hervor: 1. In der metaphysischen Vertiefung des geistigen Gottesbegriffs geht der Prophet über Jeremia hinaus: Gott ist unvergleichlich, Er ist der Erste und der Letzte, die anderen Götter sind Nichts, אפס. Die Einheitsformel dieses Propheten mag sich zum Stichwort des Bekenntnisses nicht so gut eignen, wie das rezipierte „Höre Israel" des Deuteronomiums, aber sie ist philosophisch exakter und trifft den Kern des metaphysischen Begriffs der Einheit: „Höre auf mich, Jakob, und Israel, mein Berufener: Ich bin Es, Ich bin der Erste, auch bin Ich der Letzte" (48,12). Der Erste und der Letzte! Diese oft wiederkehrende Formel, drückt, wie keine andere vor ihr, die Erhabenheit des jüdischen Gottesbegriffs im Gegensatz zum heidnischen aus, im Gegensatz zu Bel-Marduk, oder Nebo, die dieser Prophet, ebenso wie der von Jer. 50. 51, besonders ins Auge fasst (46,1). Die Wendungen, in denen dieser Prophet die absolute Einheit Gottes ausdrückt, zeichnen sich durch Subtilität der Begriffsbildung und der sprachlichen Prägnanz aus (40,18. 26; 41,4; 42,5; 43,10; 44,6. 8. 24; 45,5. 6. 14. 21. 22; 45, 1. 2. 5. 9; 48,12). 2. Die monotheistische Schöpfungslehre. Sowohl der Gottesbegriff, wie alle Verheissungen des Propheten werden durch die Tatsache der monotheistischen Schöpfung begründet (40,12. 21. 26. 28; 41,4. 20; 42,5; 43,1. 7; 44,2. 24; 45,7. 9. 10. 12. 18; 48,7. 13). Auch in den folgenden Prophetieen wird hin und wieder auf das Schöpfungswerk hingewiesen (s. nächste Anm.), aber dieser Gedanke steht nicht mehr im Mittelpunkt. 3. Der Gedanke Jeremias von der Erwählung Israels als einem Motiv des Schöpfungswerks ist in diesen Prophetieen entwickelt und tiefer erfasst worden. Eine jede Erwähnung der Schöpfung knüpft zugleich an die geschichtliche Erwählung und Leitung Israels an (vgl. bes. 42,5—9). Die Zusammenfassung dieser drei Momente erscheint in der besonderen Betonung des Attributs der Weisheit, nicht nur neben dem Attribut der Macht, sondern noch stärker als dieses (40,13. 21. 28; 41,28; 44,18. 19. 25; 46,10; 47,10—13). Für die Tragweite des Einflusses Jesaja-Ezechiel bezeichnend ist die Tatsache, dass auch der Begriff der Heiligkeit in den metaphysischen Gottesbegriff eingewoben erscheint: „Und wem wollt Ihr Mich vergleichen, dass ich ihm (auch wirklich) gleich bin?, spricht der Heilige" (40,25). Und alle die oben genannten

den Einfluss Jeremias bezeichnenden Momente sind vom Begriff der Heiligkeit, fast durchweg in der Terminologie Jesajas, „der Heilige Israels", begleitet (40,26; 41,14. 15. 20; 43,3. 14. 15; 45,11; 46,4; 48,(2). 17). Diese Verbindung, in unserer Partie häufiger als in den folgenden (49,7; 54,5; 55,7; 60,9. 14; 62,12; (64,9. 10; 65,25; 66,20)), macht den Eindruck der Absichtlichkeit. Diese systematischen Ideen mit allen durch sie begründeten Verheissungen sind in den schematischen Rahmen der Dreizehn-Formel eingebettet: Mit dieser Formel werden die Prophetieen eröffnet (40,1—5), mit ihr werden sie geschlossen (48,3f.), sie wird mit dem Schöpfungsgedanken in Verbindung gebracht (40,25—27; 48,9—13 u. sonst), durch sie wird die trübe Vergangenheit erklärt (42,24. 25), und sie bildet den Grundton der Verheissung (43,25; 44,21—24 in Verb. mit der Schöpfung; 48,9f. ebenfalls in Verb. mit der Schöpfung). Und auch sonst enthält die Sprache all die gangbaren Reminiszenzen an die Dreizehn-Formel. Das letztere gilt auch von den folgenden Partieen, welche die Zeit der Vorbereitung zu der unmittelbar bevorstehenden (49—59) und die der soeben eingetretenen Erlösung (60—66) decken. In diesen Partieen hat die Attributenlehre als solche keine weitere Förderung erfahren und der oben bezeichnete Einfluss der älteren Propheten zeigt sich, ausser in den oben angedeuteten sprachlichen Elementen, in den allgemeinen bekannten Ideen dieser Propheten (s. nächste Anmerkung).

Der Priesterkodex hat die monotheistische Schöpfungslehre in Verbindung mit dem Gedanken von der Erwählung Israels zum System erhoben: Schöpfung, Geschichte, Tempel und Gesetz bilden parallele Einzelsysteme, deren Einzelheiten sich in einer Art harmonia praestabilita gegenseitig decken und bedingen. Der Schöpfungsgedanke trägt Alles, er begründet den Gang der Geschichte und die Forderungen des Gesetzes. Das erste Kapitel der Genesis, der Schöpfungsbericht, ist das Fundament, auf dem alles unerschütterlich fest begründet ist. Bei einzelnen hervorragenden Geboten, wie Sabbath und Unveräusserlichkeit des Grundeigentums, tritt dies noch besonders durch den nachdrücklichen Gegensatz zum Heiligkeitsbuch hervor, in dem diese Gebote durch den Hinweis auf das Attribut der Heiligkeit, beziehungsweise auf den Auszug aus Egypten begründet werden (Dogmengeschichte). Der Priesterkodex ist ein Gesetzbuch im höchsten Sinne dieses Wortes, ein Gesetzbuch

der Geschichte und des Lebens. Hier gibt es keine theologischen Auseinandersetzungen, keine Thokhacha, wie wir sie im Deuteronomium und im Heiligkeitsbuch finden. Die Theorie erscheint im Hintergrund, im Buche selbst werden nur Resultate und Postulate dargestellt. Die Attribute werden kaum genannt, sie werden dargestellt. Gerechtigkeit und Macht offenbaren sich im Gange der Geschichte und begründen das Gesetz, ebenso wie sie in der Schöpfung zum Ausdruck kommen. Gott ist der Quell der Weisheit, die Weisheit der Schöpfung offenbart sich dem Menschen in dem schwachen Abglanz, der ihm zuteil wird. Das zeigt sich besonders bei der Herstellung des Stiftszelts und in der Prophetie (Ex. 31,3; 35,31f.; 36,1f.; Deut. 34,9). Die Geistigkeit Gottes wird einfach vorausgesetzt, das Wesen Gottes ist eben der Geist der Weisheit, derselbe, der die Schöpfung hervorgebracht und organisiert hat, derselbe, der die Propheten beseelt, derselbe, der den Geist im Fleische hervorruft und erhält (vgl. Gen., 1,2 mit den oben zitierten Stellen und Gen., 1,26; 2,6; Num. 16,22; 27,16). Das Attribut der Heiligkeit wird angedeutet, etwa so wie in Jeremia (Lev., 10,3; [11,43—45 gehört wohl zum HB.]; Num. 16,3; 20,12. 13; 27,11; Deut. 32,51), nicht aber besonders stark betont. Auf Grund dieser Tatsachen wäre man, voreilig genug, geneigt, anzunehmen, dass der Priesterkodex erst gar nicht daraufhin untersucht zu werden braucht, ob die Komposition desselben, ausser dem eben erwähnten allgemeinen Attributenmotiv, noch Spuren irgend eines besonderen Attributenschemas aufweist. Lässt man sich jedoch die Mühe nicht verdriessen und prüft den Priesterkodex auf diese, auf den ersten Blick eher aussichtslose Frage hin, so kommt man nach eingehender Untersuchung zu dem überraschenden Resultat, dass die Komposition des Priesterkodex gerade nach dieser Richtung hin als ein vollendetes Kunstwerk bezeichnet zu werden verdient. Man muss auf alle historischen und prophetischen Motive zurückgreifen, welche wir bisher kennen gelernt haben, um den grossartigen Plan erfassen und darstellen zu kennen, nach welchem der Priesterkodex Schöpfung, Geschichte und Gesetz in den Rahmen der Attributenlehre hineingearbeitet hat. Auf dem Wege der Antizipation kann man sagen, dass der Priesterkodex für die Attributenlehre der Bibel das bedeutet, was der More Nebukhim für die Attributenlehre der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Wie dieser hat auch der Priesterkodex in einer, dem oberflächlichen Leser

verborgen bleibenden Fassung alle Momente, welche die bisherige Entwickelung zu Tage gefördert hatte, so zusammengefasst, dass aus den prinzipiell entgegengesetzten Theorieen alles verwertet worden ist, was, nach Ausscheidung oder Umarbeitung des prinzipiell divergierenden, noch verwertet werden konnte. Was wir oben von den Prophetieen im letzten Teile des Buches Jesaja sagten, dass sie nämlich Momente aus der Lehre Ezechiels im Sinne der Lehre Jeremias umdeuten, ist für den Priesterkodex in noch höherem Masse charakteristisch. Der Priesterkodex, prinzipiell die systematische Vollendung der Lehre Jeremias, bedeutet die literarisch-künstlerische Vollendung in der Verwendung der Attributenlehre als Kompositionsmotiv im Sinne Ezechiels. Was er von seinem Meister nicht nehmen konnte (s. oben), nahm er eben mit souverainer künstlerischer Freiheit von dessen grossem Gegner. Und, wie gesagt, nicht nur das Buch Ezechiels, sondern die ganze vorhandene Literatur wurde herangezogen. Was wir oben vom Priesterkodex als Geschichtsbuch gesehen haben, nämlich die Beibehaltung des Rahmens unter Elimination alles dessen, was mit dem prinzipiellen Standpunkt unvereinbar war, das sehen wir auch in der Gestaltung des literarischen Konzeptionsmotivs: Ursprünglich, das war der Gang der Entwickelung, bedeutete die unmittelbare Gegenwart Gottes die Waltung der strengen Gerechtigkeit; der Malakh JHVH, obschon ebenfalls mit dem Attribut der strengen Gerechtigkeit ausgerüstet, sollte durch seine Vermittelung eine gewisse Milderung bedeuten (Ex., 33. 34); dann kam die Dreizehn-Formel, und von nun an bedeutete die unmittelbare Gegenwart Gottes die Waltung der Dreizehn Attribute (ibid.; Deut.); von den Anhängern der Engellehre wurde dies dann so gedeutet, dass in Abwesenheit Gottes, die im Falle einer grossen Sünde eintritt, der Malakh JHVH mit dem gezückten Schwerte waltet und die Pest herbeiführt; als solche Sünde wurde das Zählen des Volkes angesehen (II. Sam. 24; I Chr. 21; Ezechiel, 8. 9); Jesaja leitete eine neue Formel der Gnadenattribute ein, deren Schlussakkord das Wort „Friede", שלום, ist (Jes., 9,5; s. oben); wenn das Heiligtum Gottes in der richtigen Weise erbaut und das Volk sündenfrei ist, dann wird der gestrenge Malakh JHVH ausgeschaltet, und Gott selbst weilt unter dem Volke, die Gnadenattribute sind in Wirksamkeit; die Gnadenattribute vor der Erbauung des richtigen Heiligtums, also vor dem Eintritt ihrer Wirksamkeit, werden durch שדי und durch die Erscheinung des Regenbogens in der Wolke beschrieben (Ez. 1,24.

28; s. oben Text und Anmerkung); die Gegenwart Gottes und die Waltung der Dreizehn Attribute werden durch das Erscheinen des Khabod JHVH ausgedrückt (ibid. und vielfach) — all diese und andere Momente, einschliesslich der sprachlichen Reminiszenzen, vereinigt, sind als Bausteine in die vom Attributenmotiv getragene Struktur des Priesterkodex eingearbeitet worden; nur mussten die Engel, deren Existenz durch beredtes Schweigen negiert wird, ausgeschaltet und alles prinzipiell widerstrebende entfernt oder umgearbeitet werden:

Jeremia negierte in gewissem Sinne die geschichtliche Entwickelung (s. oben), der Priesterkodex trägt die ganze Entwickelung in den Plan der Schöpfung hinein. Gott erschafft die Welt und regiert sie nach dem Attribut der strengen Gerechtigkeit, nach welchem ja auch die Schöpfung eingerichtet ist. Die Menschen verletzen das Prinzip der Gerechtigkeit (חמס), die einzige Antwort — die Sintflut. Nur einer, Noah, mit seiner Familie, wird gerettet, denn er war ein „vollkommen Gerechter", ein איש צדיק תמים (Gen., 6,9f., vgl. Ez. 14,14. 20). Dann folgt die Bundesschliessung mit Noah, die Gnadenattribute zeigen sich in der Ferne, im Bilde des Regenbogens als Bundeszeichen (Gen. 9,19—17). Dann offenbart sich Gott Abraham mit dem Namen שדי, schliesst mit ihm einen neuen Bund, mit der Beschneidung als Bundeszeichen (vgl. Ez. 44,9), also eine weitere Aussicht auf die Gnadenattribute, vorläufig jedoch bleibt die strenge Forderung, vollkommen gerecht zu sein: והיה תמים (Gen., 17). Der Name יהוה, der die Gnadenattribute darstellt (vielfach oben; s. nächsten Abschnitt), sollte erst dem Manne geoffenbart werden, dessen prophetische Mission der Zweck der ganzen Schöpfung ist (Ex., 6,3). Aber auch ihm, Mose, wird zunächst nur der Vorzug zuteil, dass statt des Namens אל שדי, der die Attribute nur von weiter Ferne anzeigt, der Name יהוה geoffenbart wird, von dem die Attributenformel getragen wird, diese selbst aber erst nach der Offenbarung am Sinai, und auch dann erst nach der Erbauung des Heiligtums und Einrichtung des heiligen Dienstes. Hier hat die geschichtliche Entwickelung zwei Momente: Die Waltung der Gnadenattribute war der Erfolg des Gebets Moses am Sinai, und da ist die Attributenformel auch geoffenbart worden (Ex., 33. 34). Dann, der Khabod JHVH zeigt sich in der Ferne, tritt aber in Aktion erst nach der vollständigen Einrichtung des Heiligtums und des heiligen Dienstes (II Sam. 24;

I Chr. 15; Ez., 1,28; 11,23; 44,5). Das verwertet nun der Priesterkodex, natürlich nach Entfernung der Cherubim und der Engel, in folgender Weise: Vor der Befreiung aus Egypten, als die Offenbarung am Sinai noch fern lag, offenbart Gott Mose nur den Namen der Gnade, denn wir haben es zu verstehen, dass die Israeliten infolge ihrer eigenen Sünden in die Sklaverei Egyptens geraten sind, sodass schon die Erlösung ein Akt der Gnade ist. Aber erst am Sinai erscheint der Khabod JHVH in einer Wolke (das Aequivalent für die Merkaba Ezechiels) und zeigt sich ganz Israel (Ex. 24,12—18). Zur Verkündigung der Gnadenformel fehlt noch die Hauptsache, das Heiligtum. Das Heiligtum, das Ezechiel als Ersatz des Salomonischen Tempels entworfen hat, wird daher, mutatis mutandis, in die Wüste, im Anschluss an die Offenbarung am Sinai, versetzt. Aus dem Ersatz wird ein Vorbild. Und so folgen denn die Vorschriften über das Heiligtum und den heiligen Dienst (Ex. 25 ff.). Erst dann, als das Heiligtum schon vollendet und eingeweiht oder eingeweiht zu werden bereit war, da wird die Gnadenattributenformel des Priesterkodex verkündet (Num., 6,23—7,1 f.):

„JHVH segne Dich und behüte Dich, JHVH lasse Dir Sein Antlitz leuchten und sei Dir gnädig, JHVH richte Sein Antlitz auf Dich und gewähre Dir Frieden".

„Und sie (die Priester) sollen Meinen Namen tun auf die Kinder Israels, und Ich werde sie segnen". Dieser Satz bringt die Erklärung, dass dieser, Mose zuerst geoffenbarte Name, JHVH, eben die Gnadenattributenformel bedeutet, die letztere ist eben nichts anderes, als die Explikation des ersteren (s. nächsten Abschnitt):

Das der Rahmen der Komposition. Bevor wir aber weiter gehen, um zu zeigen, wie dieser Rahmen ausgefüllt ist, müssen wir uns über die prinzipielle Bedeutung dieser Formel klar werden. Dass wir es hier mit einer der Dreizehn-Formel parallelen Formel zu tun haben, kann, nach dem bisher Gesagten, kaum noch zweifelhaft sein. Dafür spricht auch schon der Wortlaut für sich: יאר פניו und ישא פניו sind dem bei Jeremia und Ezechiel häufigen שום פנים, oder הסתר פנים, im Sinne der Abwendung der Gnadenattribute, woher es auch das Heiligkeitsbuch (am häufigsten mit נתן, wie Ezechiel) hat, entgegengesetzt. Also schon die Tatsache, dass der Priesterkodex hier eine, auch von seinem Meister Jeremia im schlechten Sinne gebrauchte sprachliche

Wendung in ihr striktes Gegenteil umprägt, spricht dafür, dass wir es hier mit einer Beziehung zu den Gnadenattributen zu tun haben. Noch klarer wird das, wenn wir darauf hinweisen, dass die von Jeremia geprägte Wendung שום פנים im Sinne von Strafe dem Sprachgebrauch פני ילכו (Ex. 33,14, 15) entgegengesetzt ist. Und da nun פנים in der eben genannten Wendung die Gnadenattribute bedeutet, so sind die Wendungen יאר פניו und ישא פניו offenbar Ausdrücke, welche die Waltung der Gnadenattribute bezeichnen. Dazu kommt noch, dass נשא פנים überhaupt: Nachsicht, Gnade üben bedeutet (wenn auch mit umgekehrtem Objektverhältniss; s. nächste Anmerkung zu Mal., 1,8. 9, wo beide Wendungen als gleichwertig gebraucht werden!). Ferner: ויחנך entspricht dem Attribut אל חנון (s. Mal. daselbst), und שלום haben wir bereits bei Jesaja als ein Aequivalent der Dreizehn-Formel kennen gelernt. In diesem Lichte gesehen ist dann auch נשא פנים ein Aequivalent des Gnadenattributs נשא עון. Und dies erhält weitere Bestätigung durch die Tatsache, dass der Priesterkodex, während er niemals שום פנים im schlechten Sinne gebraucht, dies gerade mit נשא עון tut. Diesen Ausdruck im Sinne von „Schuld nachtragen" haben wir schon oft (s. Anmerkungen) als Paranomasie zu dem gleichlautenden Gnadenattribut in der Dreizehn-Formel erkannt, aber im Priesterkodex wird er stets nur vom sündigen Subjekt im Sinne von „Schuld tragen", und niemals von Gott im Sinne von „Schuld vergeben" gebraucht. Das legt den Gedanken nahe genug, dass נשא פנים im Priestersegen ein Aequivalent für נשא עון in der Dreizehn-Formel ist. Dafür gebraucht er durchgehends סלח (wie Ex., 34,9). Und noch eine andere sprachliche Eigentümlichkeit gehört hierher: Es gibt keine, dem Priesterkodex mit Sicherheit zugeschriebene Stelle in der Thora, in welcher der Ausdruck חרון אף vorkommt, dafür hat er stets קצף [das spricht zur Genüge dafür, dass die einzige Stelle Jos., 7,1 nicht P. gehört, oder für unseren Standpunkt, dass die Elemente im Buche Josua für die Beurteilung des Priesterkodex irrelevant sind; dann aber auch dafür, dass in Num. 32,1—17, wo man Elemente aus P. vermutet, diese Ausdrücke, 10. 13. 14, jedenfalls nicht dazu gehören]. Zu bemerken ist noch, dass der Priesterkodex in der Meidung des חרון אף nicht mit Jeremia, der es häufig gebraucht (aber auch קצף, wie besonders auch der Prophet in den letzten Kapiteln des Buches Jesaja), sondern mit Ezechiel (und H.), der es ebenfalls niemals hat (aber auch nicht קצף), sich in Uebereinstimmung befindet. Ezechiel gebraucht stets חמה (wie H., das

weder אף, noch חרון hat, ein Mal, Lev., 26,28, und P., ebenfalls ein Mal, Num., 25,11), oder auch אף allein und vielleicht auch חרון allein (Ez., 7,12—12 — durchweg חזון?). Alles das deutet darauf hin, dass wir es beim Priesterkodex, wie ja auch sonst, besonders in der Sphäre der Attributenfrage mit einer gewählten Sprache zu tun haben, und bestärkt uns in der Ansicht, dass der Priestersegen eine Attributenformel darstellt. Entscheidend aber ist das Resultat, zu dem wir geführt werden, wenn wir die nunmehr unausweichliche Frage aufwerfen: Was hat den Priesterkodex dazu geführt, eine neue Attributenformel aufzustellen? Die beste Antwort wäre es natürlich, wenn wir sagen könnten, dass die Dreizehn-Formel für ihn aus prinzipiellen Gründen nicht annehmbar war. In der Tat, nach allem, was wir sehen können, verhält es sich so: Sehen wir uns im Priesterkodex aufmerksam um, so entdecken wir bald, dass er das Attribut der Langmut nicht nur nirgends erwähnt, sondern auch ausdrücklich ablehnt. Der Zorn (קצף) Gottes bringt augenblicklich die Pest (Num., 16,21; 17,10. 11: ואכלה אותם כרגע; vgl. die Parallelstellen oben in der grossen Anmerkung und in der Anmerkung zur Quellenanalyse von Ex. 33. 34 im nächsten Abschnitt), ganz wie vor der Offenbarung der Dreizehn-Formel (Ex. 33,5: רגע אחד!). Man vergleiche den Priesterkodex mit dem anderen Bericht (JE) über die Bestrafung der Kundschafter und des von ihnen verführten Volkes: Nach dem Priesterkodex starben die Kundschafter (und vielleicht auch andere, die sich in der Schmähung des Landes besonders hervorgetan haben; s. w. unten zur Khaboderscheinung) sofort an der Pest, während über den Rest des Volkes ohne jedes Bedenken die Strafe verhängt wird, dass die Generation des Auszugs in der Wüste sterben solle (Num., 14,26—30. 37). In dem anderen Bericht hingegen wird an das Attribut der Langmut appelliert, und es gibt da eine offenkundige Schwierigkeit, wie das Aussterben der ersten Generation (von Pest ist in diesem Bericht keine Rede) mit dem Attribut der Langmut in Einklang zu bringen ist (ibid., 17—23; beachte vv. 20. 21: ואולם!). Und noch in zwei entscheidenden Punkten weicht der Priesterkodex von der Dreizehn-Formel ab. Die Sündenvergebung existiert für ihn nur als gesetzliche Institution: Selbst Reue und Busse genügen nicht für sich allein, es muss das vorgeschriebene gesetzliche Opfer dargebracht werden. Ferner erkennt er die Heimsuchung der Kinder für die Sünden der Väter nicht an. Eine jede Sünde wird entweder durch

das vorgeschriebene Opfer, oder durch die (wohl nicht immer sichtbar, aber stets wenigstens in deren Anfängen) sofort eintretenden Strafe gesühnt. Die Sühne beschränkt sich zwar nicht immer auf den Hauptschuldigen allein, unter gewissen Umständen büsst die ganze Gemeinde die Sünde weniger oder auch eines Einzelnen (s. w. unten), aber eine Sündenbuchung für Generationen gibt es nicht. Man sieht nun leicht, dass diese Milderung, ebenso wie die Ablehnung der Sündenvergebung ohne gesetzliche Leistung, einfach aus der Ablehnung des Attributs der Langmut folgt. Und auch hierin bedeutet der Priesterkodex nur die systematische und konsequent durchgeführte Zusammenfassung von Elementen, welche die geschichtliche Entwickelung an die Hand gab. Wir sahen oben, dass bereits Jesaja, der ja auch schon eine neue Formel eingeleitet hat, das Attribut der Langmut nicht anerkannt hat (vgl. 8,1. 3: מהר שלל חש בז). Und in der Tat, Jesaja nimmt wohl oft auf חרון אף Bezug, (5,25; 9,11. 16. 20; 10,4; 13,9. 13), niemals aber auf ארך אפים (eher das Gegenteil; vgl. 10,22: כליון חרוץ!). Diese Tatsache wird durch die Idee vom Reste (ibid. u. oft) durchaus nicht abgeschwächt. Denn, abgesehen auch davon, dass der Rest oft als sündenfrei dargestellt wird, soll ja auch nicht gesagt werden, dass Jesaja, oder einer seiner Nachfolger, darin ganz konsequent war. Doch der Anfang der Opposition gegen das Attribut der Langmut reicht mindestens bis in die Zeit Jesajas hinauf. Amos nimmt auf beide korrelativen Attribute (ח״א und א״אפ) Bezug (1,11; 3,14; (4,10; s. oben); 7,1—9; 8,1—3), ebenso Hosea (8,5; 9,7; 13,11. 12; vgl. Zech., 11,6; 13,8. 9). Und auch die Nachfolger Jesajas nehmen auf beide Bezug, so Micha, bei dem aber das Attribut der Langmut eher etwas abgeschwächt erscheint (2,7; 5,14; 7,19), und ebenso Zephanja (2,2. 3; 3,8—10). Und auch die Zeitgenossen und Nachfolger Jeremias tun dasselbe (Nah., 1,3. 6; Hab., 3,2. 8). Allein alles das vermag ebensowenig, wie die Tatsache, dass Jeremia selber noch auf beides Bezug nimmt (vgl. 12,13 und sonst mit der für Jeremia charakteristische Phrase עת פקדתם), das Gewicht der anderen Tatsachen abzuschwächen, dass das Deuteronomium (7,10; s. oben Anm.) das Attribut der Langmut ausdrücklich abrogiert und Jeremia die Anwendung dieses Attributs auf seine Feinde ablehnt (15,15: אל לארך אפך תקחני!). Freilich finden wir auch sonst prophetische Aeusserungen, dass gegen die Bedrücker Israels die Gnadenattribute nicht angewendet werden sollen, doch das verkünden die Propheten im Namen Gottes, dass aber ein Prophet ein bestimmtes Attribut nennt und Gott bittet,

dass Er es gegen seine, des Propheten, persönliche Feinde nicht anwende, ist eine so fremdartige Erscheinung, dass sie nur aus der Erschütterung zu erklären ist, welche des Propheten Ueberzeugung gerade inbezug auf dieses Attribut erfahren haben musste. Und in der Tat, wir kennen die Verlegenheit des Propheten in den Fragen: 1) warum geht es dem Gottlosen gut auf Erden, und 2) warum sollen die Kinder die Sünden der Väter büssen (s. oben), zwei Erscheinungen, die beide durch das Attribut der Langmut erklärt zu werden pflegten und noch heute pflegen. Wir wissen (s. oben), dass Jeremia in diesen Fragen keinen festen Standpunkt hatte, jetzt sehen wir die Wurzel dieser Unsicherheit: Jeremia konnte sich in dem Attribut der Langmut nicht mehr zurecht finden. Und selbst Ezechiel, der in diesen beiden Fragen einen ziemlich festen Standpunkt gefunden hat (s. oben) und der das Attribut der Langmut nicht nur nirgends erwähnt, sondern es vielleicht ausdrücklich ablehnt (7,4. 9; 8,18; 9,10; 16,24; 24,13. 14), kennt doch einen Begriff, der jenes Attribut voraussetzt (35,5: בעת עון קץ entspricht dem עת פקדתם Jeremias), wie er ja auch sehr oft אף und vielleicht auch חרון gebraucht, wenn er auch niemals beide verbindet. Auch erkennt Ezechiel, wie vor ihm das Deuteronomium und später das Heiligkeitsbuch, die Wirksamkeit der Busse ohne Opfer an. Ob nun die eigentümliche Erscheinung in dem eben erwähnten Sprachgebrauch Ezechiels mit der Unsicherheit seiner Stellung zum Attribut der Langmut etwas zu tun hat, oder auch nicht, so viel kann nunmehr behauptet werden: Der differenzierte Sprachgebrauch des Priesterkodex ist die Begleiterscheinung seiner konsequenten prinzipiellen Stellungnahme zum Attribut der Langmut. Wie in allen anderen Momenten bedeutet der Priesterkodex auch hierin die Zusammenfassung aller Momente der geschichtlichen Entwickelung und deren konsequente prinzipielle Durchführung und systematische Vertiefung. Seine Vorgänger haben dieses Attribut oft angegriffen, Jeremia und, besonders, Ezechiel haben die Konsequenzen dieses Attributs, die Möglichkeit des Wohlergehens des Gottlosen und die damit verbundene Sündenrechnung bis ins vierte Geschlecht, teils angegriffen, teils aufgegeben, das Attribut der Langmut aber, die Wurzel jener Lehre, gänzlich aufzugeben, konnten sie sich nicht entschliessen. In der Busse als Sühne kommt zuletzt wieder die Langmut zur Geltung (Deut., Ez.). Der Priesterkodex geht, wie immer, auch hier entschlossen vor. Unbekümmert um die Wirklichkeit, deren theologische Erklärung

das Attribut der Langmut nicht entbehren kann, lässt er dieses Attribut mit allen Konsequenzen desselben fallen. Er kann das Attribut נשא עון von Gott nicht anerkennen, weil dies Nachsicht mit der ungesühnten Sünde bedeutet, was er ablehnt. Gott sieht keine ungesühnte Sünde nach. חרון אף bezeichnet noch nicht den Vollzug der Strafe, es bezeichnet nur die Absicht, im Sinne des Zornes zu handeln, und lässt noch die Aufschiebung des Vollzugs im Sinne des ארך אפים zu. Das letztere ist prinzipiell unzulässig, daher wird auch das erstere, dessen Korrelat, abgelehnt. Statt dessen wird קצף: unvermittelter Ausbruch des Sturmes, gebraucht. Auch נתן פנים bedeutet Vorbereitung der Strafe, daher abgelehnt. Das Attribut פקד, das kaum in irgend einer biblischen Schrift fehlt, bedeutet die Heimsuchung bis ins vierte Geschlecht, daher finden wir das Verbum פקד im Priesterkodex niemals in der Bedeutung von Heimsuchen, Sühnen, oder von Zurückgreifen auf eine alte Sünde, oder auch Verdienst, obschon das Verdienst der Väter, der mit ihnen geschlossene Bund, in gewissem Sinne wirksam zu sein fortfährt. In gewissem Sinne, denn Sünden zu sühnen ist auch er nicht im Stande. So waren die wichtigsten Attribute der Dreizehn-Formel abrogieret, und wir verstehen es, dass der Priesterkodex eine neue Formel nötig hatte. Diese Formel drückt wohl das Prinzip der Gnade aus, aber sie wird von den Priestern im Heiligtum, im Zusammenhang mit dem heiligen Dienste und als ein Teil desselben verkündet. Die Gnade besteht darin, dass in Fällen, wo keine flagrante Todsünde vorliegt, die Sünde durch ein Opfer, also nicht durch blosse Reue, sondern durch Reue und entsprechende Handlung (gegen Menschen durch Gutmachung des Schadens, gegen Gott durch ein genau bestimmtes Opfer) gesühnt werden kann. Die Idee von der Errettung eines schuldigen Rests wird (wie ja auch schon vom Deuteronomium; s. oben) aufgegeben. Es wird noch immer einen sündenfreien Rest in Israel geben, das ist die allgemeine Voraussetzung (s. w. u.), und sollte es einmal keinen geben, so gibt es noch immer unschuldige Kinder, durch welche der Gottesbund in die Zukunft getragen werden kann (Num. 14,31). Nur so weit reicht das Verdienst der Väter, denn, das ist der unerschütterliche Grundsatz der Gerechtigkeit, auf dem die Weltanschauung des Priesterkodex aufgebaut ist — denn keine Sünde bleibt ungesühnt, und sie wird durch den, sonst am Sünder gesühnt!

Und damit haben wir eigentlich schon ein gut Teil des Inhalts entwickelt, der im Priesterkodex den vom Attributenmotiv gebildeten

Rahmen ausfüllt. Was hier noch fehlt, und unerlässlich ist, ist die Orientierung in der systematischen Durchführung der Einzelheiten; was im folgenden in grossen Zügen geboten werden soll:

Die von Ezechiel als Bild zur Beschreibung des, die Gnadenattribute darstellenden נגה der Merkabavision gebrauchte Wolke mit dem Regenbogen wird vom Priesterkodex, der allem Supranaturalismus abhold ist, in eine wirkliche Wolke mit einem wirklichen Regenbogen verwandelt. Die Wolke mit dem Regenbogen ist ein Stück Natur, gleichsam ein Nachtrag zur Schöpfung, von Gott hervorgebracht, um Noah, dem vollkommen Gerechten, die Gnadenattribute in der Ferne, in den Himmelshöhen zu zeigen. War ja die Schöpfung überhaupt noch nicht vollendet, dazu fehlten noch Israel und das Heiligtum. Ist ja auch die Beschneidung (wie die Talmudisten richtig herausgefühlt haben) in der Auffassung des Priesterkodex die Vollendung der Schöpfung des Menschen. Als aber Israel am Sinai geschaffen werden sollte, da stieg die Wolke, die Wolke mit dem Regenbogen (so haben wir das zu verstehen), die Noah in den Himmelshöhen gesehen hatte, auf den Berg Sinai herab. Khabod JHVH im Priesterkodex (wie ja vielfach, ja fast überall, schon früher Gnadenattribute) bedeutet stets den Regenbogen in der Wolke. Am Sinai sehen alle Israeliten den Khabod, den Noah gesehen hatte, alle durften das geschaffene Symbol der Gnadenattribute sehen, noch nicht in nächster Nähe, nur an der Spitze des Berges, aber doch näher, als dies bei Noah der Fall war (Ex. 24,15—17; vgl. ומראה כבוד ה׳ mit Ez. 1,28: מראה דמות כבוד ה; hier ist eben eine wirkliche Wolke und ein wirklicher Regenbogen der Khabod, das Symbol der Gnade). Der Khabod sollte aber noch viel näher kommen. Dazu gehört aber das Heiligtum. Die Errichtung desselben wird geboten unter Beschreibung der Einzelheiten des Gebäudes und des Dienstes in allen seinen Verzweigungen (Ex. 25—31; 35—40 und die dazu gehörigen Partieen in Lev. und Num.). Die einzelnen Partieen des Priesterkodex liegen jetzt nicht mehr in der ursprünglichen Reihenfolge vor. Von Vermutungen über diese muss hier abgesehen werden, folglich auch davon, die systematische Gedankenentwickelung des Originals zu rekonstruieren. Hier kann nur gezeigt werden, dass in allen Teilen des Buches das Attributenmotiv in dem gezeichneten Kolorit alle anderen Motive vereinigt und beherrscht. Wir wollen daher den Inhalt des Buches nach Materien besprechen. Es gibt nun einen Zentralpunkt, von dem ausgegangen werden muss: die

Pest. Diese hängt aber mit der Volkszählung zusammen, es müssen also beide Fragen zusammen aufgenommen werden:

Wir kennen den Zusammenhang zwischen Pest und Volkszählung als ein altes Element im Attributenschema (II Sam. 24; I Chr. 21; Ez. 8. 9; beachte 9,2—4). Die Frage, welche Vorstellung dem Glauben, oder der Tradition, zugrunde lag, dass eine Volkszählung eine Pest (oder ein anderes Unglück, vgl. die Stellen in Sam. u. Chr.) herbeiführt, interessiert uns nicht hier. In älterer Zeit finden wir Volkszählungen zum Zwecke der Aushebung, ohne dass dabei etwas passiert (viell. Richt. 4,6. 10 u. 7,3; jedenfalls I Sam. 11,8 u. 15,4, wozu die Agada allerdings ihre Bemerkung macht). Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, dass im Verlauf der Geschichte sich die Vorstellung herausgebildet hat, dass zwischen Volkszählung und Pest irgend ein supranaturalistischer Zusammenhang besteht. Wie immer nimmt nun der Priesterkodex dieses Element auf, streift aber dessen supranaturalistischen Charakter ab, indem er es in sein Attributenschema verarbeitet; womit wir natürlich nur sagen wollen, dass er es in sein System verarbeitet, das für ihn die natürliche Ordnung der Dinge darstellt, in welcher eine Volkszählung kein Vergehen ist. Er gibt der Sache folgende Wendung: Die Pest, die Maggepha, ist die unmittelbare Folge des göttlichen Zornes, des Kezephs, überall da, wo es sich um eine Sünde des Volkes handelt, sei es des gesamten Volkes, oder eines grossen Teiles desselben, sei es auch nur eines oder mehrerer Einzelner in führender Stellung, oder auch wenn die Sünde eine eminente Angelegenheit der Gesamtheit betrifft. Die Maggepha als Strafe für eine so geartete Sünde ist die natürliche Ordnung der Dinge: Eine jede Sünde, die den Heilsplan Gottes mit Israel irgendwie stört, oder auch nur leise gefährdet, zieht die Maggepha nach sich. Das ist einfach Recht. Um nun dieses Recht durch die Attribute der Gnade zu mildern gab es eben das Heiligtum mit dem heiligen Dienste. Dazu gehörte aber auch die Lagerung der Israeliten in bestimmter Ordnung um das Heiligtum, zu welchem Zwecke die erste Volkszählung nötig war (Num. 1—4). Ausserdem wurde die Volkszählung noch enger zum Heiligtum in Beziehung gebracht durch die Anordnung, dass ein jeder Ausgehobene einen halben Schekel gebe, welcher Beitrag zur Bestreitung der Kosten des heiligen Dienstes verwendet wurde. So, und nicht im Sinne der alten Vorstellung, haben wir es zu verstehen, wenn angeordnet wird: „So du die Israeliten zum Zwecke der Aushebung zählst, da möge ein jeder Lösegeld für

seine Seele an JHVH geben, indem man sie (so mittels der Zählung des halben Schekes) zählt, auf dass keine Pest (Negeph) unter ihnen ausbreche, so man sie zählt" (Ex. 30,12). Die letzten Worte des Satzes erwecken zwar den Eindruck, als ob sie den Negeph als die naheliegende oder gar bestimmt zu erwartende Folge der Volkszählung hinstellen. Doch, abgesehen davon, dass diese Worte (auf mich wenigstens) den bestimmten Eindruck eines späteren Zusatzes machen, sind die Gründe gegen diese, allerdings sehr alte und zugleich auch moderne Interpretation so stark, dass sie aufgegeben werden muss (s. nächste Anmerkung). Nur die Ausgehobenen hatten den Beitrag zu leisten, Frauen und Kinder (Jünglinge unter zwanzig Jahren) nicht, da sie auch für den Negeph nicht in Betracht kamen (s. oben; ob wohl Frauen aus der ersten Generation das heilige Land sehen durften?); nur in den freiwilligen Gaben zum Heiligtum nahmen die Frauen werktätigen Anteil (Ex. 35,24. 25). Doch bei besonders schweren Sünden, d. h. bei solchen, die gegen den Heilsplan Gottes mit Israel gerichtet waren, pflegte die Maggepha doch auszubrechen, aber nur in beschränkterem Masse. So sind die Kundschafter von der Maggepha hinweggerafft worden (Num. 14,37), ebenso die Rotte Korahs und auch viele die nicht unmittelbar beteiligt waren. Doch hier griff die durch ein Weihrauchopfer herbeigeführte Gnade ein und tat der Maggepha Einhalt (ibid. 16,21—24; 17,9—15; es ist nämlich selbstverständlich, dass es sich in 16,21—24 ebenfalls um Maggepha handelt, eine andere Strafe kennt der PK. in solchen Fällen nicht; Num. 26,10 kennzeichnet sich schon dadurch als einen späteren Zusatz, dass die verwandten sprachlichen Elemente Num. 16,32. 35 entnommen sind). Dann bei der Sünde von Baal-Peor. Auch hier war der ganze Heilsplan mit Israel in Frage gestellt, daher das Wüten der Maggepha, der Pinehas durch seine entschlossene Tat, die das Volk zur Besinnung brachte, Einhalt gebot (ibid. 25,7—9. 31,16). Es ist zu beachten, wie in den beiden letzteren Fällen, besonders in dem letzten, die Ohnmacht Moses (16,22; 17,11 f.; bes. 25,6) so anschaulich vor Augen geführt wird. Es muss ein Erb-Priester sein, der die Gnadenattribute in Wirksamkeit setzt. Besonders im Falle Pinehas ist dies mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgeführt: Pinehas hat selber im Sinne des Attributs אל קנא gehandelt (vgl. oben die grosse Anmerkung, bezüglich I Kön. 19,10—14), deshalb soll ihm „mein Bund: Schalom — ברית שלום" verliehen werden, es ist dies der Bund Gottes, der mit Noah begonnen und mit der Offenbarung

des Priestersegens mit dem Schlussakkord שלום seine Vollendung gefunden hat. Dem Hause Pinehas wird hier das erbliche Priestertum verliehen, dessen höchste Bedeutung darin besteht, dass es der Wirksamkeit des Attributs קנא die das שלום entgegensetzt. In der älteren Konzeption hiess es, wenn der Engel vermittelt, so bedeutet das eine Milderung des Attributs קנא, oder später: wenn der Engel ausgeschaltet wird, dann herrscht die Gnade. Der Priesterkodex verwendet diese Elemente in seinem Sinne: Wenn der Priester eingreift, sei es dass er das vorgeschriebene oder ihm vom Momente eingegebene Opfer darbringt, sei es, dass er selber eine, ihm von der Situation eingegebene erlösende Tat im Sinne des קנא vollzieht, dann tritt das שלום, die Gnade, in Wirksamkeit. Als nun aber die Maggepha vorüber war (es kann keinem Zweifel unterliegen, dass 25,19 zu P gehört), da ward eine neue Volkszählung nötig (26). Im Laufe der vierzigjährigen Wüstenwanderung war die erste Generation, teils durch Maggepha, teils durch natürlichen Tod, ausgestorben, und nun sollte das Land verteilt, der wichtigste Punkt des Heilsplans ausgeführt werden, daher eine neue Volkszählung, bei der aber vom Schekel nicht die Rede ist (s. nächste Anmerkung). Bei dieser zweiten Volkszählung war, ausser Josua und Khaleb, keiner (jedenfalls kein Mann) von der ersten Generation mehr am Leben, auch nicht von den Leviten (26,64; also nicht nur 26,10 sondern auch 26,11 ist ein späterer Zusatz; oder dieser Vers betont, überflüssiger Weise, dass die Kinder unter zwanzig Jahren von der Maggepha verschont worden sind). Und noch ein Mal finden wir die Maggepha als Strafe für eine Sünde, welche mit der Eroberung des Landes im Zusammenhang steht und diese, durch die Lockerung der Disziplin und der Scheu vor dem Heiligen, in Frage gestellt hat: beim Sakrileg Akhans. Und hier wird einfach festgestellt, was sonst noch als unbegreiflich empfunden wurde (Num. 16,22), dass nämlich für die Sünde eines Einzelnen die Maggepha über die ganze oder doch einen grossen Teil der Gemeinde kommt (Jos. 22,17—20; jedenfalls aus der Schule des Priesterkodex; vgl. נגף u. קצף in 17 u. 20; vgl. man nun damit 7,1.26, so ist es über allen Zweifel sicher, dass 7,1 ebensowenig zu P gehören kann, wie 7,26; s. oben). Mit der Maggepha im engen Zusammenhang steht die Erscheinung des Khabod, deren Besprechung wir bereits bis zur Vollendung des Heiligtums fortgeführt haben (s. oben): Die Wolke mit der Khabod-Erscheinung, dem Regenbogen, welche sich auf dem Sinai

zeigte, stieg auf das Heiligtum herab, doch verteilte sie sich hier so, dass die Wolke draussen über dem Heiligtum, der Khabod dagegen nur im Heiligtum war (Ex. 24,15—18 u. 40,34—38). Die Wolke diente als Zeichen, wann das Lager abgebrochen werden soll, und des Nachts erschien ein Feuer, das aber mit dem Khabod nicht identisch ist, um den Israeliten zu leuchten (ibid. 40,36—38 u. Num. 9,15—23). Die Erscheinung des Khabod war aber selbst im Heiligtum nur bei besonderen Anlässen zu sehen, mitunter aber auch auf der Wolke ausserhalb des Heiligtums, sodass sie alle Israeliten sehen konnten. Bei der Vollendung des Heiligtums hat vielleicht nicht einmal Moses die Khaboderscheinung sehen können (Ex. 40,35), dazu gehörte noch die Erfüllung des vorgeschriebenen Rituals (Lev. 9,4—6), erst nach der Vollziehung desselben und nachdem Ahron das Volk mit dem Priestersegen segnete, da erschien der Khabod zunächst nur im Stiftszelt, nur Moses und Ahron sichtbar. Dann aber, als Moses und Ahron das Stiftszelt verlassen und draussen den Priestersegen wiederholt hatten, da erschien der Khabod, der Regenbogen in der Wolke, über dem Stiftszelt, sodass das ganze Volk ihn sehen und sich davon überzeugen konnte, dass nunmehr nicht das Attribut אל קנא sondern das Attribut שלום walten wird (ibid. 22—24). Und allemal, wenn קצף und מגפה ausbrechen sollen, spielt die Khabod-Erscheinung dabei eine Rolle. Moses, Ahron, Josua und Khaleb werden vom Volke bedroht, da zeigt sich der Khabod, nicht draussen, sondern im Stiftszelt, aber so, dass das Volk draussen die Erscheinung bemerken kann (Num. 14,10). Das bedeutet Schutz für die Bedrohten, aber auch Gnade für die Angreifer, da nur die Kundschafter von der Maggepha betroffen werden (v. 37). Moses und Ahron werden wieder vom Volke bedroht, und wieder erscheint der Khabod JHVH, und diesmal in der Wolke draussen (ibid. 16,19; 17,7). Auch hier bedeutet er Schutz für die Bedrohten, aber auch Gnade für die Angreifer, da ja Ahron durch das Weihrauchopfer den Lauf der Gerechtigkeit noch rechtzeitig aufhält. (Bei der Maggepha von Peor finden wir den Khabod zwar nicht, aber er wird wohl im Original gewesen sein, vielleicht aber ist er in 25,12 angedeutet). Bei einer Bedrohung Moses und Ahrons durch das Volk, die aber keine Maggepha nach sich zieht, erscheint der Khabod nur Moses und Ahron (ibid. 20,6). Nicht das Volk, sondern die Führer sollten in diesem Falle der Gnade bedürftig sein (vgl. 20,12 u. Parallelstellen mit 14,30f.).

Als öffentliche Angelegenheit, bei der Maggepha zu befürchten ist, wird auch noch die Unnahbarkeit des Heiligtums für Nichtpriester und die Genauigkeit in der Beobachtung der Vorschriften des Dienstes betrachtet. Auch hier kann eine Abweichung Kezeph, was gleichbedeutend ist mit Maggepha, zur Folge haben (Num. 18,5). Geschieht die Verletzung der Unnahbarkeit des Heiligtums durch einen Nichtpriester ohne Schuld der Priester, dann verfällt dieser dem (individuellen) Maggephatode (Num. 1,51. 53; 3,10. 38; 17,25—28; 18,1—7). Geht nicht alles nach Vorschrift innerhalb des heiligen Dienstes, dann sind die Priester die נשאי עון oder נשאי חטא, sie können also nicht die Vermittler der Gnade sein. Dann kommen die Sünden, die nicht mit dem Heiligtum in Verbindung stehen. Diese zerfallen wiederum in solche, welche von der ganzen Gemeinde oder deren Führer, oder von Einzelnen begangen worden sind. Das Motiv bleibt stets dasselbe: Wird eine Sünde versehentlich begangen, dann gibt es, ausser der Reue (Lev. 5,5 u. Num. 5,7) und der Wiedergutmachung des Schadens in so gearteten Fällen, eine vorgeschriebene Opferhandlung durch den Priester. Wird diese voll eingehalten, dann waltet die Gnade mit „Vergebung", סליחה im Sinne von Ex. 34,9, wo nicht, dann ist das sündige Subjekt נשא עון oder נשא חטא im entgegengesetzten Sinne von dem in der Dreizehn-Formel (Ex, 34,7). Wird aber eine Sünde wissentlich und mit voller Absicht begangen, dann gibt es einen geringeren Grad von Maggepha, „Ausrottung", כרת. Das gilt in allen mit Ausnahme von einem Falle (zwei Fällen?), Mord (und Sabbathentweihung?), in welchem (welchen?) die Todesstrafe vom menschlichen Gericht verhängt und (mittelbar) herbeigeführt wird. Sieht man zunächst vom Heiligkeitsbuch ab, so weicht der Priesterkodex von den anderen Thoraquellen darin ab, dass bei ihm in fast allen Fällen an Stelle der irdischen Todesstrafe die Ausrottung tritt, eine Institution, welche die anderen Quellen nicht kennen. Auch darin drückt sich der prinzipielle Standpunkt des Priesterkodex aus: Gott selbst, und Er allein, führt die Welt in Gerechtigkeit. Im Heiligkeitsbuch finden wir allerdings diese Institution. Da aber dieses Buch in der Häufigkeit der irdischen Todesstrafe mit den anderen Quellen übereinstimmt, ja diese darin um ein vielfaches übertrifft (s. nächste Anm.), so liegt es nahe, dass hier der Einfluss der Ideen des Priesterkodex in der letzten Redaktion der betreffenden Stellen irgendwie wirksam war (s. nächste Anmerkung). Der Standpunkt des Priesterkodex ist unabhängig von dieser Frage fest

umschrieben und begrenzt. Dass aber כרת im Priesterkodex zur Maggepha und in das Attributenschema gehört, dafür sprechen zwei Tatsachen, von denen schon eine jede für sich entscheidend ist. Die erste: Die Verheissung an Noah, welche durch die Erscheinung des Regenbogens symbolisiert wird, lautet: ולא יכרת כל בשר (Gen. 9,11), also כרת für die Gesamtheit soll nicht mehr eintreten, das individuelle כרת bleibt bestehen. Die zweite: Das Wort כרת, das sich fast bei allen Schriftstellern vor dem Priesterkodex sowohl in der Bedeutung von „Ausrotten", als auch in der von „einen Bund schliessen" findet, wird vom Priesterkodex ausschliesslich in ersterer, niemals aber in letzterer Bedeutung gebraucht, dafür hat er überall הקים (was übrigens auch in H. der Fall ist), ein neuer Beweis für die prinzipielle Differenzierung der Sprache dieser Schrift. Das Wort כרת, das früher die allgemeine Bedeutung: Vernichten hatte, hat in dieser Schrift den Charakter eines terminus technicus für eine Institution angenommen, die ausserhalb der Wirkungssphäre des Bundes geblieben ist, dieses Wort kann daher nicht gerade den Akt der Bundesschliessung bezeichnen. Es liegt aber nahe, dass hier noch ein anderes Prinzip mitwirkt: Der Ausdruck כרת für Bundesschliessung bezeichnet das Zerschneiden des Bundesopfers, im Priesterkodex konnte aber nur der Bund am Sinai, und auch dieser erst später, nach der Errichtung des Heiligtums, durch ein Opfer besiegelt werden, bei dem es übrigens kein Zerschneiden des Opfers im antiken Sinne gegeben hat (vgl. dagegen den Abrahambund in JE, Gen. 15, beachte v. 18). Bedenkt man aber, dass das Opfer die eigentliche Institution ist, welche die Waltung der Gnadenattribute herbeiführt, so läuft auch dieses Prinzip zuletzt auf das dem Priesterkodex eigentümliche Attributenmotiv hinaus.

Vom Heiligkeitsbuch ist bereits gelegentlich bemerkt worden, dass es in einigen der besprochenen Eigentümlichkeiten mit dem Priesterkodex übereinstimmt. Doch gilt dies gerade von jenen nicht, bei denen das eigentliche Prinzip in Frage kommt. Das Heiligkeitsbuch kennt noch die Heimsuchung der Sünden der Väter an den Kindern (Lev. 26,40 f.) und demgemäss auch das Attribut פקד (ibid. 18,25; auch 26,16 ist vielleicht eine Reminiszenz). Der prinzipielle Gegensatz zum Priesterkodex erscheint in der Ignorierung der Schöpfungsidee und der besonderen Betonung des Attributs der Heiligkeit im Sinne Ezechiels (Lev. [11,44. 45]; 18,21; 19,1. 8. 12; 20,3. 7. 8. 26; 21,8. 15. 23; 22,2. 9. 10. 32). Von einem speziellen Attributenschema ist bei diesem Buche nichts zu bemerken. Das ist

in erster Reihe darauf zurückzuführen, dass diese, von vornherein zum Bundesbuch bestimmte Schrift, nach dem Muster des ersten und zweiten Bundesbuchs mit einer Thokhacha schliesst. Diese aber stellt den Inhalt der ganzen Schrift unter den Gesichtspunkt der Attributenlehre (s. nächste Anm.). Auf die Tatsache dieser Differenz zwischen dem Priesterkodex und den anderen Bundesbüchern haben wir bereits in der Dogmengeschichte, aus einem generellen Gesichtspunkt, hingewiesen, hier sehen wir den tieferen speziellen Grund dieser Erscheinung: In dem eigentümlichen Attributenschema des Priesterkodex ist auch das Attributenmotiv in die allgemeine Gesetzmässigkeit des Attributs der Gerechtigkeit eingestellt. Die gesetzlich bestimmten Handlungen zur Herbeiführung der Gnade sind eben ein Teil der natürlichen Weltordnung, wie ja auch die Gnade durch eine eigens dazu ins Dasein gerufene Naturerscheinung symbolisiert wird. Das unentschiedene Verhältnis des Heiligkeitsbuchs in dessen noch erkennbaren Teilen zum Priesterkodex ist die Folge davon, dass die uns vorliegende Kombination das Werk eines Kompromisses ist, bei dem sich die jeremianische Schule wohl damit zufrieden geben musste, dass sie ihre Hauptprinzipien: Eliminierung der Engel und Einführung der monotheistischen Schöpfungstheorie, als die Grundlage des Bundesbuchs durchgesetzt hat (Dogmengeschichte)[1]).

---

[1]) An Einzelheiten ist zu den eben behandelten vier Schrifteinheiten noch folgendes zu bemerken:

1. Jeremia, 50. 51: Reminiszenzen: 50,4. 5. 7. 13. 14. 15. 18. 20. 28. 29. 31. 35 u. 36: Weisheit und Macht; beachte חרב (Ez. 8. 9). 44; 51,3. 5. 6. 11. 13. zu 15—19 s. oben. 33. 36. 44. 45. 47. 52. 56. 57 (vgl. 39): Weisheit und Macht.

2. Jesaja, 40—66: 40,2. 3 u. 5: דרך ה' und כבוד ה'. 6. 9; 41,10; 42,25; 43,25; 44,22; 47,3—6; 48,9. 22: שלום differenzieret sich bereits merklich in der Richtung zur Attributenformel des Priesterkodex; 49, 13. 14. 15; 50,2: Macht; 51,3. 17. 19. 20; 52,8. 9; 53,6. 12; 54,7—11, beachte die Beziehung der Dreizehn-Formel zur Sintflut und die Differenzierung des Wortes שלום in dieser Richtung; v. 10: ברית שלומי ist das Modell für Num. 25,12: בריתי שלום; auch שצף קצף S. 9 gehört zu den Elementen des Priesterkodex; im folgenden 11—17: Gerechtigkeit ist die Bedingung für die Waltung der Gnadenattribute, und auch hier ist der Gebrauch des שלום (13) zu beachten; 55,6—9: die Gnadenattribute sind die דרכי ה' — das Ergebnis ist שלום (v. 12); 56,1: Gerechtigkeit; 57,1. 2: שלום. 14—21: der Gegensatz zwischen דרך ה' und der דרכים des Menschen, der Gebrauch von קצף (16. 17) und die Gegenüberstellung von: שלום שלום לרחוק ולקרוב und אין שלום לרשעים (19—21), alles Elemente, die der Priesterkodex in sein System verarbeitet hat; 58,1—8: Sie

fragen nach den דרכי ה', als ob sie Gerechtigkeit geübt hätten (2) — erst wenn das geschehen sein wird, da wird der Khabod JHVH erscheinen (8); 59: derselbe Gedankengang im Attributenmotiv, beachte 2. 8: שלום. 12–15. 17. 18 und dann 19: der Khabod JHVH, beachte auch שם ה'! 60: dasselbe: die ganze jubelnde Verheissung steht unter dem Zeichen des Khabod JHVH (1. 2). 10: קצף u. רחם. 14: עיר ה', vgl. Ez. Schluss: ה' שמה. 20; 61,2. 8. 9. 10; 62,2. 4. 12; 63,1–6 im Gegensatz zu 7–9; hier ist wieder das historische Engelmotiv in der Dreizehn-Formel in den Vordergrund gerückt, doch mehr in polemischem Sinne: Moses ist der „Malakh (Bote) des Angesichts"; beachte פניו in Beziehung zu Gen. 33,14. 15. 21. 23 und den Gegensatz von טלאך פניו — ינשאם zu Ex. 23,20. 21: לא ישא! 63,15 f.; auch 64 steht ganz im Attributenmotiv; beachte 4. 5. 6. 8; 65,1. 6. 7. 8; 66,6. 12: שלום. 12–16; 18. 19: Khabod.

3. Der Priesterkodex: Gewöhnlich wird der Umfang des P wie folgt bestimmt: Genesis: 1,1–2,4a; 5,1–28. 30–32; 6,9–22; 7,6. 7–9 (teilw.). 11. 13–16a. 18–21. 24; 8,1. 2a. 3b–5. 13a. 14–19; 9,1–17. 28. 29; 10,1–7. 20. 22. 23. 31. 32; 11,10–27. 31. 32; 12,4b. 5; 13,6. 11b. 12a; 16,1a. 3. 15. 16; 17; 19,29; 21,1b. 2b–5; 23; 25,7–11a. 12–17. 19. 20. 26b; 26,34.35; 27,46–28,9; 29,24. 29; 31,18b; 33,18a; 34,1. 2a. 4. 6. 8–10. 13–18. 20–24. 25 (teilw.). 27–29; 35,9–13. 15. 22b–29; 36 (in der Hauptsache); 37,1. 2a; 41,46; 46,6–27; 47,5. 6a (LXX). 7–11. 27b. 28; 48,3–6. 7?; 49,1a. 28b–33; 50,12. 13. Exodus: 1,1–5. 7. 13. 14; 2,23b–25; 6,2–7,13. 19. 20a. 21b. 22; 8,1–3. 11b–15; 9,8–12; 11,9. 10; 12,1–20. 28. 37a. 40. 41. 43–51; 13,1. 2. 20; 14,1–4. 8. 9. 15–18. 21a. 21c–23. 26. 27a. 28a. 29; 16,1–3. 6–24. 31–36; 17,1a; 19,1. 2a; 24,15–18a; 25,1–31, 18a; 34,29–35; 35–40. Leviticus: 1–16; 27. Numeri: 1,1–10,28; 13,1–17a. 21. 25. 26a (פארן). 32a; 14,1. 2 (in der Hauptsache). 5–7. 10. 26–30. 34–38; 15; 16,1a. 2b–7a. (7b–11). (16. 17). 18–24. 27a. 32b. 35; 17, (1–5) 6–15. 16–18. 19–28; 18; 19; 20,1a(bis בחדש הראשון). 2. 3b. 4. 6–13. 22–29; 21,4a (ההר). 10–11; 22,1; 25,6–15; 26,31; 32,18. 19. 28–32 (mit Spuren in 32,1–17. 20–27); 33–36. Deuteronomium: 1,3; 32,48–52; 34,1a (in der Hauptsache). 5b. 7–9. (Josua: 4,13. 19; 5, 10–12; 7,1; 9,15b. 17–21; 13,15–32; 14,1–5; 15,1–13. 20–44. 48–62; 16,4–8; 17,1a. 3. 4. 7. 9a. 9c–10a; 18,1. 11–28; 19,1–8. 10–46. 48. 51; 20,1–3 (ausgen. in 3 בבלי דעת). 6a (למשפט). 7–9 (vgl. LXX); 21,1–40; (22,9–34)). Von diesem im allgemeinen akzeptierten Schema (Driver) weichen wir in einigen Partieen ab; wie wir dies hauptsächlich in der Dogmengeschichte, in der Abhandlung „Crescas and Spinoza" und teilweise auch hier begründet haben; s. den zweiten Abschnitt dieses Kapitels.

Zur Interpretation von Ex. 30,12: Gegen die Interpretation, dass das Zählen an sich einen נגף herbeiführen könnte, ist, zunächst exegetisch, zu bemerken, dass das zweite בפקד אתם, auch nach unserer Interpretation kausativ aufgefasst und übersetzt werden muss, während das erste temporal ist. Das spricht stark dafür, dass das zweite בפקד אתם der von uns abgelehnten Interpretation zuliebe nachgetragen worden ist. Entscheidend jedoch sind die sachlichen Gründe: 1. Der allgemeine Standpunkt des Priesterkodex erlaubt es nicht, ihm diese Vorstellung zuzumuten. 2. Die Vorliebe für genaue Zahlen, Gewichte und Masse lässt es als ganz ausgeschlossen erscheinen,

dass der Priesterkodex an der Volkszählung irgendwie Anstoss nehmen sollte. 3. Die Volkszählung ist ein integrierender Bestandteil des ganzen Dienstes, der den Khabod JHVH herbeiführen soll, sie kann also nicht das Gegenteil bewirken. 4. Die Maggepha im Priesterkodex ist eine Institution zur Bestrafung der schwersten Sünden, was die Volkszählung, die noch dazu von Gott geboten wird, gewiss nicht ist. 5. Vielmehr kann die bestimmte Vermutung ausgesprochen werden, dass das Gebot Gottes, das Volk zu zählen, in Opposition zu II Sam. 24,1 und I Chr. 21,1 steht, wo die Zählung durch die Einflüsterung eines bösen Engels herbeigeführt worden ist. 6. Absolut entscheidend aber ist die Tatsache, dass, weit entfernt, dass die Volkszählung eine Maggepha herbeiführen könnte, gerade unmittelbar nach der letzten Maggepha in der Wüste die Volkszählung angeordnet wird, gleichsam um darzutun, dass die Volkszählung zu den Gnadenmitteln gehört, welche die Maggepha abwehren. 7. Ebenso für sich allein entscheidend ist die Tatsache, dass bei der zweiten Volkszählung von der Einhebung des halben Schekels nicht die Rede ist. Wäre der halbe Schekel dazu da, um die durch die Zählung entstehende Gefahr der Maggepha abzuwenden, dann wäre diese Vorsichtsmassregel bei der zweiten Volkszählung umso notwendiger gewesen, als es eben nach einer Maggepha war. Der zu erwartende Einwand, dass dies stillschweigend vorausgesetzt wird, ist nicht stichhaltig. Denn dies würde die traditionelle Interpretation voraussetzen, dass das Gebot der Einhebung des halben Schekels als jährliche Institution zu verstehen sei. Diese Auffassung mag vom halachistischen Standpunkt (durch die letzte Redaktion der Thora) gerechtfertigt erscheinen, vom historisch-kritischen (der es mit dem Priesterkodex für sich zu tun hat) muss sie abgelehnt werden: Wäre dies so, so würde die „zweite" Volkszählung eben nicht die zweite, sondern die vierzigste gewesen sein, was Num. 26,63. 64 nicht erlaubt. Und wollte man auch sich darauf steifen, dass ja auch hier nicht ausdrücklich gesagt ist, dass dazwischen keine Volkszählung stattgefunden habe, so könnte man ja das ausdrückliche Gebot, die Volkszählung vorzunehmen (was ja überflüssig gewesen wäre, wenn die Einhebung des Schekels eine jährliche Institution war), nur durch die Annahme rechtfertigen, dass es sich um eine ausserordentliche Volkszählung handelte. In diesem Falle war aber die Einhebung des Schekels nicht selbstverständlich und hätte angeordnet werden müssen. Dabei sind wir auf die traditionelle Voraussetzung eingegangen, dass die Opferinstitutionen des Heiligtums im Stiftszelt die vierzig Jahre hindurch ausgeübt worden sind (s. Philo, de vita Mosis II (III), p. 146_{73}; 149_{94} u. b. Chag. p. 6ab). In Wahrheit jedoch kann es nicht zugegeben werden, dass uns der Priesterkodex (für sich) diese Idee auch nur beibringen will. Im Gegenteil, die Israeliten sollten in der Wüste nur eine kurze Uebergangszeit durchmachen, und von einer jährlichen Institution für diese Zeit kann keine Rede sein. Und sieht man näher zu, so waren die täglichen Opfer (für die die Schekeleinnahmen nach der Tradition bestimmt gewesen sein sollen) und die Festopfer nur für die Zeit nach der Besitzergreifung vom Lande angeordnet worden, während in der Wüste, wo in den Tagen der Wanderung das tägliche Opfer unmöglich war, nur Sündopfer (und daher vielleicht auch die Opfer des Versöhnungsfestes (s. w. u.) dar-

gebracht werden sollten. Das ergibt sich unzweifelhaft aus einer sorgfältigen Vergleichung von Num. 15,1 f., dessen Inhalt von Num. 28, besonders von v. 26 f. vorausgesetzt wird, mit Num. 15,23. Nur für Sündopfer gilt das hier, im Gegensatze zu dem vorhergegangenen, betonte: מן היום אשר צוה ה'. All diese Vorschriften standen in dem Urpriesterkodex unzweifelhaft vor den Erzählungen von den später eingetretenen Ereignissen, die zur vierzigjährigen Wüstenwanderung führten. Diese Zeit stand dann eben ausserhalb aller gesetzlichen Bestimmung, und es blieb natürlich, das ist die im Urpriesterkodex nahegelegte Idee, bei der Verordnung, dass nur Sündopfer dargebracht werden sollen. Die dem entgegenstehenden Stellen sind leicht als spätere Einschaltungen zu erkennen: Ex. 29,38—42 setzt Num. 15 voraus, ist diesem nachgebildet und unterbricht den Zusammenhang von 37 mit 44 (v. 43 stellt den Zusammenhang wieder her). V. 46 verrät übrigens Spuren von H. Auch 30,1—10 ist als späteres Stück erkannt (und dem entsprechend vielleicht auch die bezügl. Elemente in Lev. 16). Lev. 7,38 bildet das erste סיני offenbar den Schluss. In der Wüste gab es nur freiwillige זבחים (שלמים). Lev. 9,17 sind die drei letzten Worte eine sich aufdrängende Einschaltung und zeugen dafür, dass wir es in allen ähnlichen Stellen mit einer Interpolationsschicht zu tun haben, welche die vierzig Jahre in der Wüste decken wollte. In Wirklichkeit waren in der Wüste, ausser den Einweihungsopfern (u. viell. auch d. täglichen Priester-מנחה) nur Sündopfer geboten. Das mag (s. b. Chag.) der Sinn der so schwierigen Stellen in Jerem. 7,22 u. Amos 5,25 sein: עולה וזבח oder זבחים ומנחה waren für „den Tag, an dem ich euch aus Egypten geführt" (die kurze Uebergangszeit), oder dann, nach den bekannten Ereignissen, „in den vierzig Jahren in der Wüste" nicht geboten und nicht dargebracht worden, was die Sündopfer durchaus nicht ausschliesst. Der Priesterkodex hat also auch hier alte Elemente verwertet. Wie dem nun auch sein mag, von einer jährlichen Institution des Schekels kann keine Rede sein, und unter „Dienst des Stiftszelt" Ex. 31,16 haben wir wohl, wie sonst, die Einrichtungsarbeiten zu verstehen, die aber nur ein Mal nötig waren (s. übrigens Raschi z. St.). Ueber die Deckung der festgesetzten Opfer im Lande (oder auch in der Wüste, wenn unsere Vermutung nicht ganz, d. h. für die Zeit der Ruhe, zutreffen solite) ist eben nichts bestimmtes gesagt (daher der alte Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern). Von einer stillschweigend vorausgesetzten Einhebung des Schekels gelegentlich der zweiten Volkszählung kann somit nicht entfernt die Rede sein. Diese hat also ohne Schekel stattgefunden, die Zählung wird also im Priesterkodex nicht als eine Ursache der Pest betrachtet. 8. Endlich ist auch noch eine Tatsache für sich allein beweisend: Von Priestern und Leviten hat man keinen Schekel eingehoben (auch nicht in der späteren, von Nehemia eingeführten wirklich jährlichen Institution; Neh. 10,33 f. — לעבדת בית אלהינו blickt auf Ex. 31,16, das in v. 34 im traditionellen Sinne interpretiert wird). Sie wurden also ohne jede Vorsichtsmassregel gezählt (Num. 3,10. 15 f.; 26, 57—62). Es muss auch noch das bemerkt werden: Selbst wenn man darauf besteht, dass die Zählung als die Ursache der Pest hingestellt wird, so kann man es nicht auf die Zählung an sich beziehen, sondern auf die Zählung insofern sie den Zweck hatte, die Israeliten dem Heiligtum zu attachieren, im Sinne von Num. 8,19; 17,28; 18,5, was aber mit unserer Interpretation im Prinzip identisch ist. Doch sprechen die Ausdrücke כפר נפש und כסף הכפרים

erstens dafür, dass die Sühne wirklicher Sünden, und zweitens auch dafür, dass nicht nur die Sünde der eventuellen Verletzung der Unnahbarkeit des Heiligtums, sondern die Sünde überhaupt gemeint ist.

Zum Sprachgebrauch נשא עון oder נשא חטא und סלח: Ex. 28,43; (30,20. 21); Lev. 4,20. 26. 31. 35; 5,1. 10. 13. 16. 17. 18. 26; 7,19, (8,35); (10,2. 6. 7. 9); 10,17; Num. (4,15. 18—20); 5,31; 9,13; 15,26. 28. 31; 18, 1. 21. 23. 32; (27,3); 30,6. 9. 13. 16; (Jos. (9,20); 22,20). In all diesen Stellen, ob sie sich nun auf Priester, Leviten oder Israeliten, die Gesamtheit oder das Individium beziehen, bedeutet „die Sünde tragen", für sie verantwortlich sein und sie büssen, sei es durch Tod, oder eine andere, unbestimmt gelassene, geringere Strafe: Wer leidet, der mag annehmen, dass er gewiss ungesühnte Sünden hat, sei es wissentliche, die er vergessen, oder unbeachtet gelassen, sei es unwissentliche, die ebenfalls nicht ohne Sühne bleiben. Für wissentlich begangene schwere Sünden, die nicht gegen den geschichtlichen Heilsplan Gottes mit Israel verstossen, gibt es nur eine Sühne: כרת — das Aequivalent der Maggepha für Sünden, die jenen Heilsplan stören. Was wir zu der Institution כרת noch zu bemerken haben lässt sich besser im Zusammenhang mit dem Heiligkeitsbuch sagen.

4. Das Heiligkeitsbuch: Zu diesem Buche gehören nach der gangbaren Annahme folgende Stellen: Ex. 6,6—8; (7,4. 5); (14,4. 17. 18); Lev. (11,44. 45); 17—26; Num. (3,13); 15,37—41. Zu diesem Buche, von dem zweifellos ein grosser (wenn nicht der grössere) Teil verloren gegangen ist, gehören nach unserer Anschauung noch mehrere andere Stellen, die man dem Priesterkodex zuzuschreiben pflegt. So (die Stellen in Exodus, welche die Herzensverhärtung Pharaos durch Gott zulassen?) die Stellen über die zwei שעירים in Lev. 16 (deren Nichtzugehörigkeit zu P allgemein zugegeben wird), die über die Cherubim, Choschen, Urimve-Thummin, Goral u. andere (s. w. u.). All diese Stellen, die zu den vielen anderen gehören, welche vom dritten Bundesbuch als prinzipiell unzulässig ausgeschieden worden waren, kamen später, bei der letzten Redaktion der Thora, wieder herein, wobei sie naturgemäss in gewisse, dem Priesterkodex gehörende Partieen eingefügt worden sind, wohin sie ihrem Inhalt nach am besten hineinpassten.

Die Anspielungen auf die Attributenformel in diesem Buche sind (von 26 als Ganzem abgesehen) nicht zahlreich: Lev. 17,10. 16; 18,25; 19,8. 22; 20,3. 5. 6. 17; 22,9. 16; 24,15; 26,11. 15. 17. 25. 30. 39. 40. 41. 43. 44.

Zu der, beiden Schriften gemeinsamen כרת — Institution ist folgendes zu erwägen: Sieht man von den Erzählungen ab, in denen von Todesstrafe, als ausgeführt oder in Erwägung gezogen, berichtet wird, und auch von jenen Stellen in den gesetzlichen Partieen der Thora, in welchen Tod oder Ausrottung als Strafe für Verletzung der Unnahbarkeit des Heiligtums durch Priester, Leviten oder Israeliten in allgemeinen Wendungen angedroht wird (zu ersteren gehören: Gen. (J_2), 3,3. 4; 4,15. 23. 24; (JE), 20,4. 7; 34 (JE u. P.); 38,24; 42,37; 44,9; Ex. (JE), 2,11. 12; 19,12. 13. 21. 24; 32,27; 32,27; Lev. (P), 10,2; 16,2; Num. 3,4; zu letzteren: Ex. (P), 28,43; 30,29. 30; Lev. (P), 8,35; 10,6. 7. 9; 16,2. 13; Num. (P), 1,51 = 3,10 u. 18,4. 5. 7; 4,18—20 = 18,3. 23; 8,19 = 17,25—28 = 18,22; 18,32 (22,9)), welch letzteren sich sämtlich (s. w. u.) im Priesterkodex finden, und zieht man nur jene

Stellen in Erwägung, in denen für eine bestimmte Sünde eine mehr oder weniger bestimmte Todesstrafe zugemessen wird, so ergeben sich weitgehende Differenzen zwischen den vier Gesetzesquellen der Thora: 1. JE, d. h. Erstes Bundesbuch, 2. Deuteronomium, 3. Priesterkodex und 4. Heiligkeitsbuch. Von den einundfünfzig Fällen von Todesstrafe (diese Zählung ist anfechtbar, doch ist die Anzahl für uns keineswegs wichtig), die in der Thora festgesetzt werden, ist nur eine, die für Mord, allen vier Gesetzessammlungen gemeinsam. Der Anzahl nach finden sich im ersten Bundesbuch neun, im Deuteronomium elf, im Priesterkodex ebenfalls elf, im Heiligkeitsbuch jedoch vierundvierzig (der Ueberschuss über einundfünfzig geht in den gemeinsamen Bestimmungen auf). Schon diese statistische Tatsache gibt zu denken. Die halachistische Interpretation ist, nicht nur vom traditionellen, sondern auch vom historisch-kritischen Standpunkt, berechtigt und verpflichtet, alle Differenzen durch harmonistische Deutungsregeln in Einklang zu bringen. Denn als die Thora in deren endgiltiger Redaktion als Gesetzbuch anerkannt worden ist, geschah dies gewiss mit der Absicht auf eine Interpretation hin, die alle Widersprüche und Differenzen ausgleicht und alle Unebenheiten glättet. Und gewiss hat es auch von vornherein bestimmte Deutungsregeln gegeben. Waren doch die Führer jener Zeit auf die Thora als Gesetzbuch im alltäglichen Leben angewiesen, in Fragen, die keinen Aufschub litten, und konnten sie doch ohne einen bestimmten Kanon, ohne ein traditionelles Organ zur Interpretation kaum einen Monat lang existieren. Und kämen die Juden heute in die Lage, die kapitalen Strafbestimmungen der Thora (eine Wiederbelebung der ritualen kommt nicht einmal hypothetisch in Betracht) zur Grundlage der Rechtsprechung zu machen, so würden sie schwerlich den hermeneutischen Kanon der Halacha durch einen besseren ersetzen können. Allein vom Standpunkt der historischen Kritik bleiben Widersprüche — Widersprüche, und Differenzen — Differenzen. Ziehen wir nun zunächst das Verhältnis des Heiligkeitsbuchs zu den älteren Gesetzessammlungen: Erstes Bundesbuch und Deuteronomium in Erwägung, so wird besonders die ungleich grosse Anzahl zum grössten Teile auf Rechnung der dazwischen liegenden langen praktischen und theoretischen Entwickelung zu setzen sein, obschon noch andere Faktoren dabei mitgewirkt, und manches auch auf dem Wege einer gründlicheren exegetischen Orientierung behoben werden kann und muss. Umso auffallender aber ist die geringe Anzahl im Priesterkodex. Was für das Heiligkeitsbuch recht ist, wäre für den Priesterkodex nicht mehr als billig. Es drängt sich nun gleich der Gedanke auf, dass eine ausgleichende Gerechtigkeit eine neue Verteilung der Posten zwischen Heiligkeitsbuch und Priesterkodex vornehmen müsste. Damit würden nicht nur die eben erwähnte Schwierigkeit und die scheinbar allzu schwere Belastung des Entwickelungsgedankens, sondern auch mehrere andere ernste Schwierigkeiten beseitigt werden. Wir sagen: die scheinbar schwere Belastung. Denn in Wahrheit ist die allzu grosse Anzahl im Heiligkeitsbuch nur durch mehrfache Wiederholungen erreicht. Und bietet schon die Wiederholung eine Schwierigkeit, aber auch einen Anhaltspunkt zur Lösung, so gilt dies in noch höherem Masse von den Widersprüchen, von welchen die Wiederholungen begleitet

werden. Wenn wir die wiederholten Nummern mit den abweichenden Bestimmungen dem Heiligkeitsbuch ab, und dem Urpriesterkodex zuschreiben, da verschwinden mit einem Schlage alle Schwierigkeiten. Auch die Auswahl ist sehr einfach: Die Widersprüche bestehen hauptsächlich darin, dass ein und dasselbe Verbrechen das eine Mal mit כרת, das andere Mal mit einer der (vier) gerichtlichen Todesstrafen belegt wird. Nun wissen wir, dass sich der Priesterkodex von den beiden älteren Gesetzessammlungen darin unterscheidet, dass er allein die Institution des כרת kennt. Es liegt auf der flachen Hand: Alle Nummern, welche die כרת-Bestimmung führen, legitimieren sich eo ipso als Bestandteile des Urpriesterkodex.

Folgende Tabelle wird zur Uebersicht und als Grundlage der ferneren Diskussion dieser Frage dienen. In dieser Tabelle erscheinen die vier Gesetzessammlungen in ihrer chronologischen Ordnung (I.BB., Deut., PK., HB.), die fortlaufende Zahl beobachtet also die Reihenfolge des massoretischen Textes nur insofern sie zugleich jene in den einzelnen Quellen, eine jede als Ganzes genommen, darstellt; die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Reihenfolge in den einzelnen Gesetzessammlungen.

	Verbrechen	I.BB.	Deut.	PK.	HB.
1.	Mord	(1) Ex. 21, 12—14. 23 ger.; s. w. u.	(1) 4,41; 19, 11—13; 21, 1—9 gerichtlich	(1) Gen. 9, 5. 6; Num. 35, 12. 16—20. 27. 30—33; (Lev. 27,29) ger.; s. w. u.	(44) Lev. 24, 17—21 ger.
2.	Die Eltern schlagen	(2) Ex. 21, 15 gerichtlich	(vgl. 27, 16)	—	—
3.	Menschendiebstahl	(3) Ex. 21, 16 gerichtlich	—	—	—
4.	Den Eltern fluchen	(4) Ex. 21, 17 gerichtlich	(vgl. 27, 16)	—	(27) Lev. 20, 9 gerichtlich
5.	Sklaventodschlag	(5) Ex. 21, 20, event. ger.	—	—	—
6.	בעל שור נגח	(6) Ex. 21, 21, event. ger.	—	—	—
7.	Zaubern	(7) Ex. 22, 17	(vgl. 18, 10. 11)	—	(26) Lev. 20,6 כרת (38) „ 20,27 ger.
8.	שכב עם בהמה	(8) Ex. 22,18: ger.	(vgl. 27,21)	—	(23) Lev. 18, 23. 29: כרת, (33) Lev. 20,15. 16: ger.
9.	Götzendienst	(9) Ex. 22,19: ger.	(4,5) 13, 16. 17; 17,5: ger. (vgl. 18, 10. 11)	(Lev., 27, 29?)	(21) Lev. 18,21,29; 20, 3.5: כרת (25) Lev. 20, 2. 4: ger.
10.	Falscher Prophet	—	(2) 13,6; 18,20: ger.	—	—

	Verbrechen	I.BB.	Deut.	PK.	HB.
11.	Verführung zum Götzendienst	—	(3) 13, 10. 11: ger.	—	—
12.	זקן ממרא	—	(6) 17,12: ger.	—	—
13.	עד זומם	—	(7) 19,19 ger.	—	—
14.	בן סורר ומורה	—	(8) 21,21: ger.	—	—
15.	נערה שונתה בבית אביה	—	(9) 22, 20. 21: ger., s. w. u.	—	—
16.	Ehebruch	—	(10.11) 22, 22. 27: ger., s.w.u.	—	(20) Lev. 18, 20. 29: (28) כרת „ 20,10: ger. (vgl. 19,20)
17.	Unterlassung der Beschneidung	—	—	(2) Gen. 17,4: כרת	—
18.	Gesäuertes am Pessach	—	—	(3) Ex. 12,19: כרת	—
19.	זר בשמן המשחה	—	—	(4) Ex. 30,33: כרת	—
20.	קטרת בחוץ	—	—	(5) Ex. 30,39: כרת	—
21.	Sabbathentweihung	—	—	(6) (Ex. 31, 14. 15: כרת). 35,2; Num. 15, 32-36: ger., s.w.u.	Ex. 31, 14 . 15?
22.	שלמים בטומאה	—	—	(7) Lev. 7,20. 21: כרת	—
23.	חלב	—	—	(8) Lev. 7,25: כרת	—
24.	דם	—	—	(9) Lev. 7,27: כרת	(2) Lev. 17, 10 . 14: כרת, s. w. u.
25.	Unterlassung des Passahopfers	—	—	(10): Num. 9, 13: כרת	—
26.	טמא במשכן	—	—	(11) Num. 19, 13: כרת	(40) כהן טמא בקדשים: Lev. 22,3: כרת; s. w. u. Nr. 48
27.	שחוטי חוץ	—	—	—	(1) Lev. 17,4: כרת; s. w. u.
28.	אמו	—	—	—	(3) Lev. 18,7.29: כרת, s. w. u.
29.	אשת אביו	—	(vgl. 27,20)	—	(4) Lev. 18, 8.29: כרת. (29) „ 20,11: ger.
30.	בת אביו או בת	—	(vgl. 27,22)	—	(5.6) Lev. 18,9.29: כרת. (34) „ 20,17: ונכרתו
31.	אמו				לעיני בני עמם, s. w. u.
32.	בת בנו	—	—	—	(7.8) Lev. 18,10.29:
33.	בת בתו	—	—	—	כרת; s. w. u.

	Verbrechen	I.BB.	Deut.	PK.	HB.
34.	בת אשת אביו	—	—	—	(9) Lev. 18,11.29: כרת; s. w. u.
35.	אחות אביו	—	—	—	(10.11) Lev. 18,12.13.
36.	אחות אמו	—	—	—	29:כרת.—Lev. 20,19: עונם ישאו! s. w. u.
37.	דודתו	—	—	—	(12) Lev. 18,14.29: כרת. (36) Lev. 20,20: ערירים יתותו; s. w. u.
38.	כלתו	—	—	—	(13) Lev. 18,15.29: כרת. (30) Lev. 20,12: gerichtlich.
39.	אשת אחיו	—	—	—	(14) Lev. 18,16.29: כרת. (37) Lev. 20,21: ערירים יהיו; s. w. u.
40.	אשה ובתה	—	(vgl. 27,23)	—	(15.16.17) Lev. 18,17.
41.	ובת בנה	—	—	—	29:כרת.(32=15)Lev.
42.	ובת בתה	—	—	—	20,14: gerichtl.
43.	אחות אשתו	—	—	—	(18) Lev. 18,18.29: כרת; s. w. u.
44.	נדה	—	—	—	(19) Lev. 18,19.29: כרת. (35) Lev. 20,18: כרת; s. w. u.
45.	משכב זכר	—	—	—	(22) Lev. 18,22.29: כרת. (31) Lev. 20,13: gerichtlich.
46.	אוכל פגול	—	—	vgl. Lev. 7,18	(24) Lev. 19,18: כרת; s. w. u.
47.	בת כהן	—	—	—	(39) Lev. 21,9: שרפה (vgl. Gen. 38,24).
48.	כהן טמאבקדשים	—	—	—	(40) vgl. Nr. 26.
49.	אוכל ביום הכפורים	—	—	—	(41) Lev. 23,29: כרת; s. w. u.
50.	מלאכה ביוהכ״פ	—	—	—	(42) Lev. 23,30: והאבדתי; s. w. u.
51.	מגדף	—	—	—	(43) Lev. 24,10–16. 23: gerichtl.

In dieser Tabelle beobachten wir bei H an Wiederholungen: zehn mit dem Widerspruch zwischen כרת und gerichtlicher Todesstrafe (Nrr. 7. 8. 9. 16. 29. 38. 40. 41. 42 (die letzteren zwei sind wegen der Aehnlichkeit mit 40 mitzurechnen). 45), vier mit dem Widerspruch zwischen כרת und עונם ישאו oder ערירים, was aber (so die Tradition) ebenfalls כרת bedeuten mag (35. 36. 37. 39), zwei mit כרת und ונכרתו לעיני בני עמם, wo die Vermutung nahe liegt, dass ונכרתו ein Wort verdrängt hat, das gerichtliche Todesstrafe bedeutet (oder dass eben ונכרתו in dieser Interpretation gebraucht ist (30.31) und endlich eine mit כרת und כרת (44). Betrachten wir zunächst diese siebzehn Wiederholungen, so ist von den zehn oder zwölf Wiederholungen mit dem Widerspruch zwischen gerichtlicher Todes-

strafe, die wir bei H zwölf oder dreizehn Male (s. Nr. 21) sicher finden, und כרת ohne weiteres anzunehmen, dass die כרת-Bestimmungen dem Priesterkodex angehören. Das gilt aber auch ebenso sicher von den anderen fünf Wiederholungen, selbst wenn in keiner von ihnen ein Widerspruch vorliegen sollte, da sie ja jedenfalls überflüssig sind. Schlagen wir nun diese siebzehn zu P, so hat P 11 + 17 = 28 und H 44 − 17 = 27, Zahlen, die schon durch ihr richtiges Verhältnis ansprechen. Dieses Ergebnis ist an sich wertvoll. Allein für die These, die uns hier interessiert, dass nämlich die כרת-Institution ausschliesslich P eigen ist, scheint schon gleich hier nichts herauszukommen, da ja mindestens in einem Falle auch H כרת hat. Noch mehr aber wird unsere These von der Tatsache erschüttert, dass H elfmal כרת ohne Wiederholung hat (24. 26 (od. 48). 27. 28. 32. 33. 34. 43. 46. 49. 50). Das Auskunftsmittel, die כרת-Bestimmungen zu P zu schlagen, gilt hier nicht ohne weiteres. Denn abgesehen von dem so entstehenden Missverhältnis in der Verteilung, P 38 und H 16, bekämen wir ja in einem (24), vielleicht aber in zwei (s. Nr. 46) Fällen Wiederholungen im Priesterkodex. Und doch ist unsere These die einzig richtige Lösung aller Schwierigkeiten, nur muss sie richtig formuliert werden:

P u. H in ihrer Urgestalt enthielten beide eine nicht um ein Vieles differierende Anzahl von Bestimmungen über Todesstrafe. In weitaus den meisten Fällen waren die mit Todesstrafe belegten Verbrechen bei beiden identisch, daneben gab es solche, die nur P und solche, die nur H mit Todesstrafe belegte. In allen Fällen aber mit Ausnahme von zweien, wahrscheinlich aber nur von einem (s. Nr. 1 u. 21 u. w. u.), differierten sie darin, dass P כרת und H eine gerichtliche Todesstrafe hatte. Nun haben wir daran zu denken, dass die Zusammenarbeitung von P u. H das Werk eines Kompromisses war. Bei diesem handelte es sich aber selbstverständlich nicht nur um reiu theoretische Fragen, oder höchstens noch um Ritualien und Zeremonien, welche den theoretischen Prinzipien symbolischen Ausdruck geben sollten, sondern auch um tief ins Staats- und Rechtsleben eingreifende praktische Fragen. Die Behandlung dieser Fragen gehört in die Geschichte der Halacha in der, leider noch nicht fortgesetzten Richtung Abraham Geigers. Doch hier stossen wir wohl auf die bedeutensten jener praktischen Fragen im Gefolge des Streites um die theoretischen Grundprinzipien. Die nichtpaktierende Konsequenz der monotheistischen Schöpfungstheorie, unter Ausschaltung aller Mittelwesen in der Weltführung Gottes, führt unerbittlich auch zur Ausschaltung der gerichtlichen Todesstrafe: Gott ist der Hort des Rechts, und wenn jemand eine Todsünde begangen hat, so kann es Gott an Mitteln und Wegen nicht fehlen, das betreffende Individuum von dem verdienten Tode ereilt werden zu lassen. Wie die monotheistische Schöpfungstheorie, so bedeutet auch die Abschaffung der gerichtlichen Todesstrafe eine Konsequenz aus der Ausschaltung der Mittler, mit welcher der Priesterkodex über das Deuteronomium hinausgeht. Dagegen entsprach es ganz den Prinzipien der ezechielischen Schule mit den Mittelwesen und der monotheistisch gefärbten Kosmogonie, in der auch die ewigen Engel eine Rolle spielten, die gerichtliche Todesstrafe zu verteidigen. Gott kann alles allein tun, aber er tut es nicht,

er lässt sich von Engeln und folglich auch von Richtern vertreten. Inwiefern nun die Einsetzung der Todesstrafe in zwei, oder doch in einem Falle (Mord), eine Inkonsequenz auf seiten des Priesterkodex bedeutet, wird später zu behandeln sein. Bei dem Kompromiss mussten sicher Inkonsequenzen begangen werden. Die theoretischen Prinzipien haben die Jeremianer in vollem Umfange aufrecht erhalten, und auch hierin liessen sie, wie wir festgestellt haben, einzelne im Urpriesterkodex ängstlich gemiedene sprachliche Wendungen stehen, die sie gewiss lieber ausgeschlossen haben würden, wenn es nicht eben ein Kompromiss gewesen wäre. Noch weiter aber mussten sie in ihren Zugeständnissen in praktischen Fragen, besonders in der uns hier allein interessierenden Frage der Todesstrafe gehen. Die gerichtliche Todesstrafe gehörte eben zu jenen Punkten, in denen die Gegenpartei sich unnachgiebig zeigte. Die כרת-Institution fallen lassen wollten die Jeremianer nicht, die gerichtliche Todesstrafe wollte die Gegenpartei nicht aufgeben, man redigierte daher die betreffenden Bestimmungen so durcheinander, dass, bestimmte Interpretationsregeln vorausgesetzt, in manchen Fällen nur כרת, in anderen nur gerichtliche Todesstrafe, in manchen wieder eine, bestimmte Eventualitäten berücksichtigende Kombination beider als Norm gelten sollte.

Vermutungen über Interpretationsregeln, die uns in der Halacha vorliegen, aufzustellen, gehört eben in die Geschichte der Halacha, deren erste Elemente bereits im Deuteronomium zu suchen sind (Dogmengeschichte). Diese wird zu berücksichtigen haben, dass die vorausgesetzten Deutungsregeln später, bei der endgiltigen Zusammenarbeitung der vier Gesetzesquellen, eine Aenderung, und dann, in der selbständigen Entwickelung der Halacha, neuerliche Aenderungen und Erweiterungen erfahren haben. Eine so geartete Untersuchung würde vielleicht die (gewiss wenigstens in die Richtung unserer Halacha fallende) Erklärung für die Wiederholungen ohne Widerspruch zu Tage fördern. Doch wir müssen uns damit begnügen, unsere These, oder, wenn man will, Hypothese, durch folgende Argumente zu stützen:

1. Gehen wir von der einzigen allen Gesetzessammlungen gemeinsamen gerichtlichen Todesstrafe für Mord aus (Nr. 1). Hier ist zunächst eine Differenz zwischen I.BB. und H einerseits und Deut. und Priesterkodex andererseits zu konstatieren. In den beiden ersteren ist zweifellos die Hinrichtung durch das Gericht, durch einen von diesem beauftragten Scharfrichter, angeordnet, in den beiden letzteren hingegen hat das Gericht nur die Schuldfrage zu erledigen, der Strafvollzug hingegen ist Sache des Bluträchers. Der Rückschritt im Deuteronomium ist sehr auffallend, doch bildet die Erwägung dieser Frage ein Argument für sich. Hier wollen wir uns mit der Differenz zwischen Deut. und P untereinander befassen. Nach dem ersteren (19,12) überliefert das Gericht den Mörder in die Hand des Bluträchers, es bestellt diesen gleichsam zum Scharfrichter für diesen Fall. Wäre kein Bluträcher da, dann würde ihn das Gericht durch seinen Scharfrichter hinrichten lassen. Nach P hingegen (Num. 35,19. 21; auch Gen. 9,6 u. Num. 35,33 müssen in diesem Sinne interpretiert werden) erklärt das Gericht den Mörder gegenüber dem Bluträcher, aber auch nur gegenüber diesem, für vogelfrei. In dem, allerdings auch für die mehr entwickelte

Zeit des PK. seltenen Fall, dass sich kein Bluträcher findet, wird die Strafe nicht vollzogen, in der Gewissheit, dass Gott selbst den Mörder zur Rechenschaft ziehen wird (Gen. 9,5; zu der Frage, die uns dieser Vers aufgibt, s. w. u.). Die einzig mögliche Erklärung für diese Differenz ist: Nach dem Priesterkodex greift das Gericht nicht strafend ein, es entzieht dem Mörder nur den Schutz des Gesetzes. Es bleibt dann Sache Gottes, ob ihn die strafende Hand des Bluträchers treffen wird, oder nicht: Wie wenn die Zeugen gedungen waren? Wie wenn der Mörder seine Behauptung, er habe in Notwehr gehandelt, nur nicht beweisen konnte? Das Gericht greift der strafenden Gerechtigkeit Gottes nicht unwiederbringlich vor.

2. Zur Differenz zwischen Deut. einerseits und I. BB. u. H andererseits lässt sich folgendes sagen: Im Deuteronomium gibt es eigentlich nur drei Verbrechen, die mit Todesstrafe belegt sind: Mord (1—(1)), Götzendienst (9—(4.5). 10—(2). 11—(3)) und Ehebruch (15—(8). 16—(10.11)). זקן ממרא (12—(6)) betrifft entweder einen dieser drei Fälle (17,8), oder er wird als Verführer behandelt und gehört zu der Hauptklasse: Götzendienst. Von עד זומם (13—(7)) ist es selbstverständlich, dass es sich dabei um einen dieser Fälle handeln muss, wenn anders die Voraussetzung richtig ist. Aber auch vom Ungehorsamen Sohne (14—(8)) wird man annehmen müssen, dass es sich um eine schwere sittliche Verkommenheit im Sinne der drei Kapitalverbrechen handelt. Das Deuteronomium kennt also die gerichtliche Todesstrafe nur für jene drei Todsünden, für die das talmudische Judentum die Verordnung: „In den Tod gehen und nicht übertreten" erlassen hat. Also auch das Deuteronomium hat bereits die Tendenz, die gerichtliche Todesstrafe ad minimum zu reduzieren: Kennt doch das Deut. nicht die Todesstrafe für Sabbathentweihung! Es ist auch noch zu beachten, dass in noch anderen vier Fällen das Deuteronomium eine Art Bluträcher einsetzt (10—(2). 11—(3). 16—(10.11): vergl. 13,10, das auch auf 6 zu beziehen ist; 22,22 u. 25.26, beachte v. 22: ומתו, v. 25: ומת, ebenso 18,20: ומת im Sinne von 19,12: ומת; ferner: שער העיר nur in 22,24 im Gegensatz zu v. 22 u. 25.26; ebenso in v. 21: אנשי עירה; in dem ersten und dritten der hier behandelten vier Fälle gibt es keinen Bluträcher: die Eltern werden ihr Kind nicht mit eigener Hand töten; ebensowenig wird der Bräutigam die ehebrecherische Braut rächen, was er für die genotzüchtigte gewiss tun wird; und auch der Ehemann wird als Bluträcher auftreten, obschon die Frau mitschuldig war — er hat die Ehre der Familie, in den meisten Fällen seiner eigenen Kinder zu rächen). Von den elf Nummern im Deuteronomium geschieht sohin der Strafvollzug in fünf durch den גאל הדם, gleichsam in Notwehr. Es fehlt hier die strenge Konsequenz des Priesterkodex, aber der gemeinsame Standpunkt in der Engelfrage drängt schon hier zur Reduktion der Todesstrafe ad minimum und zur Ausschaltung des Gerichts in allen Fällen, wo ein Bluträcher vorhanden ist, wenn auch diese Ausschaltung nicht so konsequent ist, wie im Priesterkodex. Und auch die Stellung des HB. ist klar. Es steht in der Engelfrage auf demselben Boden wie I.BB., daher die gerichtliche Todesstrafe auch in anderen drei Fällen, die nur I.BB. hat (4. 7. 8; 45 kann vielleicht unter die Rubrik ערוה, 51 unter Götzendienst gebracht werden). Auch wird die gerichtliche Todesstrafe für Unzucht auf

mehr Fälle angewandt, als im Deuteronomium (29. 38. 40. 41. 42. 45 und die Strafverschärfung in 47).

2. Unseren Schlussfolgerungen steht die Tatsache entgegen, dass der Priesterkodex die gerichtliche Todesstrafe für Sabbathentweihung hat, während dies für HB. noch nicht so ganz feststeht (21). Zunächst dies letztere: Behandeln wir die Stellen der Reihenfolge nach. Ex. 31, 14–15 enthält in einem Zuge beide Todesarten, gerichtliche (14a. 15) und כרת (14b). Aus unserem bisherigen Verfahren ergibt sich von selbst, dass hier eine Kombination vorliegt. כרת gehört zum Urpriesterkodex, die gerichtliche Todesstrafe zu der Urschrift des Heiligkeitsbuchs. Dies umsomehr, als schon längst erkannt worden ist, dass diese überfüllte Stelle eine Kombination von Elementen aus P u. H ist, und wir dies in der Dogmengeschichte aus einem speziellen Gesichtspunkt nachgewiesen haben (s. „Ikkarim“ § 12, S. 23, col. 2). Damit ist auch schon die zweite Stelle Ex. 35,2 erledigt: כל־העשה בו מלאכה יומת. Von beiden Stellen gilt, dass wenn יומת oder מות יומת gerichtliche Todesstrafe bedeutet, was sonst der Fall ist (s. jedoch Num. 1,51; 3,10; 18,7), so kann es eben wegen des Widerspruchs zur כרת-Bestimmung nicht P gehören. In diesem Falle haben wir auch noch einen besonderen Grund für diese Annahme: Sabbath und Beschneidung sind die beiden Bundeszeichen, die Unterlassung der letzteren ist mit כרת belegt, folglich ist dasselbe auch für die Sabbathentweihung zu erwarten.

4. Dem steht aber noch Num. 15, 32—36 entgegen: Die Israeliten in der Wüste fanden einen Mann Holz lesend am Sabbath. Mose und Ahron wussten nicht, was zu tun ist, „da nicht genau bestimmt worden war, was ihm geschehen solle.“ Dann erklärte Gott, dass מות יומת (v. 35, vgl. Ex. 31,15) Hinrichtung durch Steinigen bedeutet, und so geschah es. Schon die Tatsache, dass es sich hier um eine Interpretation von Ex. 31,15 handelt, macht es sicher, dass es sich um eine H gehörende, oder von dessen Vertretern bei der Redaktion des erweiterten Priesterkodex (oder bei der endgiltigen Redaktion der Thora) durchgesetzte Interpretation handelt. Was soll denn für den Urpriesterkodex „nicht genau bestimmt worden“ bedeuten? Es ist ונכרתה gesagt worden (Ex. 31,15), das muss bei Sabbathentweihung gerade so genügen, wie bei allen anderen Geboten, wie Beschneidung, Passahopfer, Blut und anderen. Es ist aber hier noch ein anderes zu erwägen: Dass Moses einen zweifelhaften Fall vor Gott zur Entscheidung bringt, finden wir im Priesterkodex (Num. 27,5). Doch handelt es sich dort um einen Spezialfall, die Töchter Zelophehads, für den im Landesverteilungsgesetz nicht vorgesehen war. Die Interpretation einer gegebenen Anordnung, speziell die Interpretation von מות יומת, finden wir nur noch ein Mal im Pentateuch: die Begebenheit mit dem Gotteslästerer. Auch da weiss Mose keinen Bescheid, der Delinquent wird im Gefängnis gehalten, bis Gott das Gesetz מות יומת, zugleich aber auch die Interpretation erlässt, dass dies Steinigen bedeutet (Lev. 24, 10—17. 23; beachte besonders v. 16). Diese beiden Erzählungen gleichen einander noch mehr als ein Ei dem anderen gleicht. Es ist nämlich ein und dieselbe Interpretation, die von מות יומת, nur handelt es sich hier um ein anderes Verbrechen, was ganz irrelevant ist, da es sich eben nur um die Interpretation des Ausdrucks handelt. Kann da noch irgend ein Zweifel auf-

kommen, dass Num. 15, 32—36 ein Stück aus H ist, obschon einzelne P eigentümliche Ausdrücke darin vorkommen? Dazu kommt noch, dass das unmittelbar folgende Stück, v. 37—41, sicher aus H ist!

5. Die Stelle Lev. 24, 10—17. 23 gibt uns aber ein neues Argument an die Hand dafür, dass die Stellen, welche für Sabbathentweihung מות יומת oder יומת anordnen, nicht ursprüngliches Gut des P sein können: In die Erzählung vom Gotteslästerer ist die Bestimmung von מות יומת oder יומת für Mord eingeflochten (v. 17. 21: vgl. Ex. 31,14. 15 und 35,2). Das will sagen, und wird auch allgemein so verstanden, dass auch bei Mord (und anderen) diese Ausdrücke Steinigen bedeuten. Nun gebraucht aber P den Ausdruck יומת in der allgemeinen, כרת ähnlichen Bedeutung (Num. 1,51; 3,10; 18,7), wie dies auch von der Halacha so festgehalten wird. Es ist also klar, dass die geradezu halachistische Interpretation Num. 15,32—36 nicht im Urpriesterkodex gestanden hat. Wenn wir es nicht wirklich mit halachistischen, nicht früher als gelegentlich der endgiltigen Redaktion der Thora (wahrscheinlich aber noch später) erlassenen Interpretationen zu tun haben, so gehören sie beide zum Heiligkeitsbuch, oder sie stellen eine Kompromissbestimmung dar, die gelegentlich der Zusammenarbeitung von P u. H erlassen worden ist (doch neigen wir zu der Annahme, dass beide Stellen ganz späte Glossen sind). Der Urpriesterkodex kommt dafür nicht im entferntesten in Betracht!

6. Ein anderes Argument erwächst aus der Frage, warum man diese Stelle, Num. 15,32—36, gerade hierher gesetzt hat: Offenbar, um das vorhergesagte zu neutralisieren. 15,22—29 handelt von den Sündopfern im Falle unwissentlich begangener Sünden. Dann wird die allgemeine Bestimmung für wissentlich und mit voller Absicht, dem Gesetz zuwider zu handeln, begangene Sünden erlassen, nämlich כרת, wie nicht anders zu erwarten ist (30. 31). Diese Stelle verkündet somit, schon an sich, das Prinzip des Priesterkodex: Für alle wissentlich begangenen Sünden gibt es nur eine Todesstrafe (soweit sie eben Todsünden sind und כרת ausdrücklich angedroht wird): כרת, jede andere, will sagen, die gerichtliche Todesstrafe wird prinzipiell abgelehnt. Man sieht, die Stelle für die Interpretation von מות יומת konnte nicht besser gewählt werden!

7. Wenn wir sagen, dass nach dem Prinzip des Urpriesterkodex alle wissentlich begangenen Sünden mit כרת belegt waren, so steht dem die Behandlung des Mörders, wie oben ausgeführt, nicht entgegen: Wenn dem Mörder der gerichtliche Schutz entzogen, d. h. der Aufenthalt in einer der Zufluchtsstätten verwehrt, und er von der Hand des Bluträchers erreicht wird, so fällt der Tod des Mörders ebenso in die Kategorie כרת, wie wenn er auf irgend eine andere Weise ums Leben gekommen wäre, wozu ja auch gehört, wenn er den Tod durch die Hand eines anderen Mörders gefunden hätte, der über ihn kein Recht der Blutrache besitzt. So sind auch die bezüglichen Verse in ihrem Zusammenhang zu verstehen: Gen. 9,5 sagt Gott, dass Er selbst das Blut eines jeden Menschen fordern wird. Darauf kommt die Erklärung, v. 6: „Wer Menschenblut vergossen hat, dessen Blut soll durch den Menschen (באדם) vergossen werden." Zwischen diesen beiden Versen besteht eigentlich ein Widerspruch: Wenn Gott selbst das Blut rächen will, dann braucht der Mensch nicht einzugreifen. Doch ist der

Widerspruch behoben, wenn man den zweiten Vers als Erklärung auffasst: Gott will den Mord durch Vermittlung des Berufenen, des Bluträchers, rächen. Dieser soll also den Versuch machen; die Möglichkeit, dass ihm der Mörder (wenn er, trotz des gerichtlich gefällten Schuldspruchs, doch unschuldig sein sollte) entschlüpft, oder sich erfolgreich zur Wehr setzt, steht noch immer offen. In demselben Sinne ist Num. 35,33 zu verstehen: Das Gericht muss die Verhandlung durchführen, dem Mörder den Schutz des Gesetzes entziehen, der Bluträcher muss Anstrengungen machen, das Blut seines hingemordeten Verwandten zu rächen. Damit aber wird Gott in keiner Weise vorgegriffen. Nun kommen wir zur Schlussfolgerung: Das באדם in Gen. 9,6 hat nur dann einen Sinn, wenn in keinem anderen Falle irgend ein Mensch das Recht hat, über das Leben seines Nächsten zu verfügen. Hätte es im Urpriesterkodex irgend eine gerichtliche Todesstrafe gegeben, wie etwa für Sabbathentweihung, so wäre dieser Vers ganz unmöglich. In der Tat, es gibt wohl kein bibelkritisches Ergebnis, das wir mit mehr Sicherheit aussprechen dürfen als das: Die Stellen Gen. 9,6; Num. 15,30. 31 und Num. 35,33 drücken das Grundprinzip der Strafrechtsphilosophie des Priesterkodex aus: Alle wissentlich begangenen Sünden sind Sache Gottes. Dem Menschen ist dabei keine Ingerenz gestattet. Die einzige Ausnahme bildet der Mord: Zur Sicherheit der menschlichen Gesellschaft, deren Mitglieder sämtlich im Ebenbilde Gottes geschaffen sind (Gen. 9,6). Da darf und soll der Mensch eingreifen, da will sich Gott des Menschen (באדם) bedienen. Aber auch da soll das Gericht nur die Schuldfrage feststellen (Num. 35,24. 30 — bedeutet der letztere Vers, dass der Bluträcher zur Ausführung des ihm auferlegten schweren Amtes Zeugen zu bestellen hat?) und dem Mörder den Schutz des Gesetzes entziehen. In allen anderen Fällen, in denen das Leben des Verbrechers gerichtet werden soll, ist Gerechtigkeit ausschliesslich Sache Gottes! Eine Parallele zu dieser Ausnahme bildet das Gesetz, dass, wo das Eigentum anderer in Frage kommt, auch wissentlich begangene Sünden, nach Gutmachung des Schadens, durch ein Opfer gesühnt werden können: eine Ausnahme zur Förderung des Vertrauens in Handel und Wandel (Lev. 5,21 f.; vgl. Philo, de spec. leg. I. M. II, p. 247[335]).

Damit ist unsere These in der Hauptsache bewiesen; Der Priesterkodex kennt keine gerichtliche Todesstrafe, auch für Sabbathentweihung nicht. Sollte es auch dabei bleiben müssen, dass auch das Heiligkeitsbuch in manchen Fällen die כרת-Institution hatte, so wäre dadurch unser Satz, dass zwischen H u. P über die Frage der Zulässigkeit der gerichtlichen Todesstrafe eine prinzipielle, aus ihren Anschauungen in der Attributen-, Engel- und Schöpfungsfrage resultierende Differenz herrscht, keineswegs tangiert. Doch liegen die Tatsachen so, dass auch der andere, weniger entscheidende Teil unserer These, dass nämlich die Urschrift des HB. in dem Gegensatz zu P so weit ging, die כרת-Institution nicht aufzunehmen, jedenfalls aber dass es sie faktisch nicht hatte, ebenfalls nachgewiesen, wenn auch nicht strenge bewiesen werden kann:

8. Dass in den zehn Fällen, wo H Wiederholung mit Widerspruch zwischen gerichtlicher Todesstrafe und כרת hat, letztere P zuzuschreiben sind, versteht sich nach all dem, was vorangegangen ist, von selbst. Dazu ist noch zu erwägen, dass anderenfalls all diese schweren Sünden, besonders auch der

Götzendienst (16) bei P ohne Strafandrohung geblieben wären. Mit dem Hinweis auf den allgemeinen Satz Num. 15,30. 31 kann dieses schwere Bedenken nicht behoben werden, denn das würde zuviel beweisen, so würden alle Verbote in Lev. 11 dazu gehören, was wir weder in irgend einer biblischen Gesetzessammlung noch auch in der traditionellen Literatur und Praxis finden.

9. Gehen wir einzelne Fälle durch, bei denen noch besondere Momente zu bemerken sind: Nr. 7; Zauberen. Lev. 20,6 כרת P — 20,27 H beachte die Interpretation: מות יומתו = Steinigen: v, 27 macht auch den Eindruck eines Nachtrags. Nr. 8. Nichts zu bemerken. Nr. 9. Götzendienst, Moloch (auf den Unterschied zwischen Moloch u. sonstigem Götzendienst braucht hier nicht Bezug genommen zu werden). Lev. 20,2—5: 2. H beachte מות יומת = סקילה, 3. כרת aus P, 18,22. 29 (Einrahmung H), 4. 5: Harmonisation. Nr. 16. Ehebruch. Lev. 18,20. 29 P 20,10 H: מות יומת, 19,20—22 P: nicht כרת, sondern Opfer; v. 21: והביא schliesst an לה in v. 20 an, בקרת־חפשה: Harmonisation. Nr. 29. — Nr. 38. — Nr. 40. — 42. — 45. — Die Nummern 7,9 u. 16 sind auch für die übrigen sieben beweisend. Von den sonstigen sieben Wiederholungen (30. 31. 35. 36. 37. 39. 44) ist nur zum letzten zu bemerken, dass נדה als Bezeichnung für die menstruierende Frau P eigentümlich ist, s. Lev. 15,19—26, das spricht dafür, dass Lev. 18,19 P gehört; H 20,18 hat דוה; Lev. 12,2 hatte wohl ursprünglich: כימי נדתה תטמא, das befremdliche נדת דותה ist offenbar eine Kombination von P u. H; auch ein Kompromiss! Einen Grund dafür, warum die Vertreter von H auf dieses Wort Gewicht legten, könnte man vielleicht vom halachistischen Gesichtspunkt aus finden. Von den übrigen elf Nummern scheiden wir zunächst die zwei (24. 46) aus, die auch in P vorkommen. Von den übrigen neun gehören zwei (26 + 48 und 27) in die Gesetzgebung des Heiligtums und charakterisieren sich in Inhalt und Sprache (trotz der Elemente aus H) als Gut aus P; dazu kommen noch die Nummern 26 u. 48, die trotz ihrer Verteilung auf P u. H einander ergänzen, also ursprünglich zusammengehörten. Weitere fünf Nummern (28. 32. 33. 34. 43) stehen in Lev. Kap. 18, in dem wir einzelne bestimmt P gehörige Bestandteile gefunden haben. Die zwei noch übrig bleibenden, die Entweihung des Versöhnungstages durch Essen oder Arbeit betreffenden Fälle (49. 50), sowie jene zwei, die sich in P wiederholen (24. 46), ferner die Schwierigkeit, dass wir H. evakurieren, sowie deren Gegenstück, nämlich die Wiederholungen ohne Widerspruch (eine Schwierigkeit, die durch die Verteilung nur für die Urschriften, keineswegs aber für die Kombination behoben ist) — all diese Schwierigkeiten erledigen sich aus dem, was bereits in der Formulierung der These angedeutet worden ist: Diese Partieen sind einer gründlichen, organischen Verarbeitung unterzogen worden. Es handelte sich um die prinzipiell wichtigste praktische Frage der Todesstrafe. Die Vertreter von P hatten die Oberhand, aber sie mussten zugeben, dass einzelne ihrer Bestimmungen in einen neuen Zusammenhang, eine neue Umgebung gebracht werden. Sie mussten sich offenbar darein fügen, dass für die Praxis die gerichtliche Todesstrafe in vielen Fällen als Norm festgesetzt wurde. Die eigenen כרת-Bestimmungen wurden nicht eliminiert, sondern mit der gerichtlichen Todesstrafe irgendwie harmonisiert. In einigen Fällen hat, wie oben gezeigt, die Harmonisation im Texte Ausdruck gefunden, in anderen verlegte man die Harmonisation in die Interpretationsregeln, deren

Elemente uns in der alten Halacha vorliegen. Die Vertreter von P, die in den theoretischen Prinzipien das Feld behauptet haben, mussten in dieser praktischen Frage viel nachgeben. Aber auch die Vertreter von H mussten in vielen Fällen die Todesstrafe fallen lassen. Und auch ihre diesbezüglichen Bestimmungen sind nicht sämtlich eliminiert, sondern manche von ihnen so abgeändert worden, dass die gerichtliche Todesstrafe in כרת verwandelt worden ist. Die dadurch entstandenen Wiederholungen, die unsere Schwierigkeit bilden, erhielten eine bestimmte halachische Funktion. Diese genau zu bestimmen ist umso schwieriger, als die betreffenden Partieen während der endgiltigen Redaktion der Thora und auch noch später vielfache weitere Aenderungen erfahren haben. Doch liegt kein Grund vor, die Hoffnung aufzugeben, dass die Geschichte der Halacha auch auf diesem schwierigen Gebiet einige mehr oder weniger exakte Ergebnisse wird erzielen können. Unsere Aufgabe hier ist mit dem Hinweis darauf erledigt, dass die Wiederholungen, mit oder ohne Widerspruch, mit dem Bewusstsein stehen gelassen worden sind, dass den Eingeweihten die harmonisierende Interpretation auch in jenen Fällen bekannt ist, in denen diese nicht in die Schrift aufgenommen worden ist. Auch die Evakurierung von H durch die Zuweisung der כרת-Bestimmungen ohne Widerspruch an P ist damit behoben. Diese elf Nummern stellen jene Fälle dar, in denen die Vertreter von H gezwungen waren, die gerichtliche Todesstrafe gänzlich aufzugeben. Summieren wir, so erhalten wir folgendes Ergebnis: die sieben Nummern, die nur im Priesterkodex vorkommen (Nr. 17. 18. 19. 20. 22. 23. 25, sämtlich כרת), ferner Nr. 47: בת כהן und Nr. 51: Gotteslästerer, die sieben Wiederholungen ohne Widerspruch und die elf Nummern כרת, die nur in H vorkommen, gehören ebenso zu den strittigen Fällen, wie die elf Wiederholungen mit Widerspruch zwischen gerichtlicher Todesstrafe und כרת (wobei nunmehr auch Nr. 21: Sabbath mitgezählt werden muss). Denn in allen Fällen, wo gerichtliche Todesstrafe angeordnet erscheint, müssen die Vertreter P's entweder כרת oder überhaupt keine Todesandrohung gehabt haben; ebenso müssen die Vertreter von H in den Fällen, die jetzt unter wiederholter כרת-Androhung erscheinen, ursprünglich gerichtliche Todesstrafe, in den anderen כרת Fällen aber entweder ebenfalls gerichtliche Todesstrafe oder gar keine Todesandrohung gehabt haben. Zwischen Priesterkodex und Heiligkeitsbuch (die diesbezüglichen Differenzen zwischen diesen und I.BB. u. Deut. kommen hier nicht in Betracht) gab es also achtunddreissig Streitfragen inbezug auf Todesstrafe (wobei es allerdings möglich ist, dass es ursprünglich noch mehr gegeben habe, nur sei man übereingekommen, einzelne Vergehen von der Kategorie der Todesstrafe, welcher Art immer, auszuscheiden). Davon hat sich der Standpunkt P's in 7 + 7 + 11 = 25 Fällen durchgesetzt, der H's in zwei (47. 51; vgl. zum letzteren Num. 15,20), während in elf Fällen die Kombination von כרת und gerichtlicher Todesstrafe zur Norm gemacht worden ist. Wir dürfen also sagen, dass auch in diesem Falle, in welchem die Vertreter von P es waren, die in Wahrheit ihren prinzipiellen Standpunkt verlassen und nachgeben mussten, der allgemeine äussere Rahmen doch wieder das Gepräge P's trägt. Doch gilt dies für unsere Partie nur für das Schema der Todesstrafe, in sprachlicher Beziehung sind hier die Elemente aus H zumindest ebenso hervorstechend, wie die aus dem Priesterkodex: die Sprache des Urpriesterkodex war eben zu sehr im Sinne der Prinzipien

differenziert, war daher in einer so wichtigen Frage das Prinzip verlassen, so musste auch auf das Sprachkolorit verzichtet werden.

Von der biblischen Literatur dieser Zeit kommen hier (von der Urschrift des Buches Job abgesehen) noch folgende in Betracht:

1. Genesis, 2—11, nach Ausscheidung der zum Priesterkodex gehörenden Stücke. Diese Schrift (die uns freilich in vielfach gemilderter Form vorliegt, s. Abschnitt II dieses Kapitels) war wohl als urgeschichtliche Einleitung dem Heiligkeitsbuch angegliedert. Das in 2,8—17 vorbereitete Kapitel 3 behandelt die Attribute Weisheit und Ewigkeit: Ersterer kann der Mensch bis zu einem gewissen Grade teilhaftig werden, letztere ist das ausschliessliche Attribut Gottes und der Engel (3,22). Auch das Attribut der Kraft kommt von den Himmlischen, 6,1—4; der Versuch des Menschen, auf seine eigene Macht und Wahrheit zu bauen, ist ein frevelhaftes Beginnen, 11,1—9: der Turmbau. Die Masslosigkeit im Genuss führt zu nichts Gutem, 9, 18. 27. Einzelnes: 4,13: Kain appelliert an das Attribut נשא עון; 15 u. 24: שבעתים יקם vgl. Lev. 26, 18. 21. 24. 28; v. 15: אות vgl. Ez. 9,4. 6: תו das Zeichen der Gnadenattribute (s. nächsten Absch.). Auch Ex. 28, 36. 38 gehört hierher: Der ציץ mit dem Tetragrammaton als Symbol der Gnadenattribute (s. n. Abschn.). Ueber die Nichtzugehörigkeit dieser Verse zum Urpriesterkodex s. meine Abhandlung „Crescas and Spinoza". 8,20 f.: das Opfer Noah führt die Waltung der Gnadenattribute herbei, P versetzt das Opfer als Gnadenmittel in das Stiftszelt.

2. Jesaja: 13,1—14,23, die Zeit von Jerem. 50. 51, Anfang des Exils. Grundgedanke: Die Attribute der Gerechtigkeit gegen Babel, die der Gnade für Israel: 13,3. 5. 6: שד משדי! 9. 11. 13. 18; 14,1. 6. 21: בעון אבותם. 22: bis ins vierte Geschlecht!

24—27: Etwa die erste Zeit nach dem Exil. Derselbe Grundgedanke: 24, 15. 20—23; 25,9; 26,3: שלום שלום (vgl. 48,22 u. 57, 19. 21). 8—10 (Gerechtigkeit) 11. 12: שלום im Gegensatz zu קנאה und אש. 14. 20: im Hinblick auf Ex. 33,5, wie vielfach oben. 21 blickt entsprechend auf Ex. 34,7; 27, 1. 3 im Gegensatz zu 26, 20. 21! 4. 5: שלום im Gegensatz zu חמה. 9. 11. — Aus derselben Zeit stammend und vom selben Motiv getragen sind Joel 3. 4: 3,3—5; 4,4. 7. 17. 21: Anspielung auf: ונקה לא ינקה.

3. Jona. Um dieselbe Zeit (mit Ausnahme des später eingeschalteten Psalms 2,3—10). Diese Perle der biblischen Erzählungsliteratur ist im ganzen eine Apologie der Gnadenattribute, besonders des, wie wir wissen, vielfach angegriffenen Attributs der Langmut. Der Verfasser dieses Buches schliesst sich in der Schöpfungslehre der Schule Jeremias an (1,9), protestiert aber gegen die, gewiss schon zu jener Zeit sich geltend machenden Konsequenzen, die im Priesterkodex später so extrem vertreten worden sind. Das Buch richtet sich gegen diese extreme Richtung auch noch in einem anderen Punkte. Nach dem von Jeremia ausgehenden Gedanken vom Heilsplan Gottes mit Israel kann eigentlich nur Israel mit Hilfe des grossen Apparats von Heiligtum und Opfern die Waltung der Gnadenattribute herbeiführen, wobei der Anteil anderer Völker an den Wohltaten der Gnadenattribute, wenn auch nicht verneint, gar nicht zum Gegenstande des Nachdenkens gemacht wird. Gegen diese extreme Auffassung wendet sich das Buch in der Form einer Erzählung, der wohl manches tatsächlich geschichtliche Element zugrunde liegt. Es verwertet mehrere

Elemente der uns aus der bisherigen Entwickelung bekannten Attributenschemen: Jona entzieht sich einem prophetischen Rufe im Interesse des, von manchen Propheten für das Strafgericht reif erklärte Ninive, und zwar aus Unmut über die Waltung des Attributs der Langmut, das sich eben in der Tatsache der Ankündigung schon von vornherein manifestiert: Warum nicht die Sündenstadt sofort, ohne jede Ankündigung, vernichten? (4, 2; vgl. Jerem. 15,15). Jona geht an Bord eines Schiffes. Gott aber wirft einen Sturm übers Meer, das Schiff in Gefahr: eine Sintflut im Kleinen. Es entspricht dies der extremen Theorie Jonas, es herrscht das Attribut der strengen Gerechtigkeit, ganz wie in der Zeit der grossen Sintflut. Jona weiss, dass er an der Gefahr schuld ist, und mit grosser künstlerischer Gewandheit lässt der Erzähler den Propheten seine Theorie bis zur extremen Selbstvernichtung vertreten. Auf seinen eigenen Vorschlag wird Jona ins Meer geworfen. Das Meer beruhigt sich, konform der Theorie Jonas. Erst nach der Beruhigung des Meeres opfern die Geretteten JHVH (1,16; s. n. Absch.). Der Verfasser ist weit entfernt von grundsätzlicher Opposition gegen das Opferwesen, aber nicht Gnadenmittel sind die Opfer, sondern Dankopfer (darin ist 2,10 gut empfunden; s. w. u. zu d. Psalmen); Gnadenmittel gibt es wohl, aber das ist ausschliesslich die Umkehr vom schlechten Wege, die Erkenntnis der Schuld und die sittliche Besserung (3,8). Dazu bedarf es keines Heiligtums, auch nicht der Zugehörigkeit zum Volke Israel. Der Prophet hat es gewiss verdient, nach seiner eigenen Theorie gerichtet zu werden, aber der Erzähler schlägt diese mit der unverdienten Errettung. Gott ist langmütig, er schickt dem ertrinkenden Propheten einen grossen Fisch, oder: eine kleine Arche. Jona wird gerettet und, indem er Gelegenheit bekommt, von seinem schlechten Wege umzukehren, und die ihm gewordene prophetische Mission auszuführen (3,1. 2), erfährt er an seinem eigenen Leibe und an seiner eigenen Seele die Wohltat des Attributs der Langmut. Er führt nun seine Mission aus und hat Erfolg: Die verstockten Niniviten, die durchaus nicht auserwählt sind, erkennen, ohne Heiligtum und Opfer nach der Vorschrift des Priesterkodex, den richtigen Weg, das Attribut der Gnade herbeizuführen. Sie kehren um und werden gerettet (3,5—10; beachte: ונחם אלהים ושב מחרון אפו, und dann v. 10: Zitat aus Ex. 32,14 u. Parallelstellen). Die Niniviten fanden den richtigen Weg, aber der Prophet, der es nicht vergisst, vor dem sicheren Tode, dem er sich seiner extremen Theorie zuliebe selber zuführt, das stolze Bekenntnis abzulegen, dass er der Sohn des auserwählten Volkes der Hebräer ist, das den Schöpfer Himmels und Erde erkannt hat und anbetet (1,9), er bleibt hartnäckig. Er zitiert mit Unwillen die Dreizehn-Formel und wünscht sich den Tod (4,2—3). Seine Theorie ist gescheitert, da er aber diese trotz alldem, was er erlebt hat, nicht aufgeben kann, hat das Leben für ihn keinen Reiz mehr. Es ist dies nicht das erste Mal, so hört man den Verfasser der Erzählung im Hintergrunde bemerken — es ist dies nicht das erste Mal, dass dieser verstockte Theoretiker seiner Theorie zuliebe in den Tod gehen will. Aber Gott ist extrem langmütig, er führt dem Propheten handgreiflich vor Augen, dass das Attribut der Langmut unentbehrlich ist, dass die Welt ohne es nicht bestehen kann (4,10. 11). Der Verfasser sagt nicht, dass der Prophet seine Theorie aufgegeben hätte. Das liegt nicht in

seinem Vorwurf. Die Extremen, die Gegner des Attributs der Langmut, sollen blos ad absurdum geführt werden. Mit einem Worte: Die alte Dreizehn-Formel soll verherrlicht und vor der ihr drohenden Verdrängung und Ersetzung durch eine neue, von Heiligtum und Priestertum getragene Formel nachdrücklichst geschützt werden!

4. Ruth: Diese schöne Idylle, wohl derselben Zeit entstammend, wie das Buch Jona, hat mit diesem die Tendenz gemein, die Würdigkeit der anderen Völker, sich Israel anzuschliessen, gegen die Allzuextremen jener Zeit aus der entscheidenen Tatsache nachzuweisen, dass der König David einer Moabitin entstammt. Das Attributenmotiv wirkt nur leise in Nebenmomenten mit: Wer immer חסד übt, ist dieses Attributs der Gnade würdig: Die Namen מחלון וכליון haben schon die Talmudisten, durch den Verfasser selbst (1,19—21) ermutigt, paranomastisch empfunden; bei כליון wird man vielleicht umso eher, im Sinne der Talmudisten, an וכליתיך Ex. 33,5 denken, als die folgenden Verse im Zeichen des Attributenmotivs stehen: 1,5: פקד. 8: חסד im Hinblick auf 2,12. 20 u. 3,10; vgl. ferner den Gegensatz von נעמי und שדי המר; vgl. dazu oben zu מקל נעם Zech. 11,7 u. weiter unten zu Ps. 90,17!

5. Zecharja 9. 10. 12. 13,1—6. Exilisch. Grundmotiv wie in den in Nr. 2 angeführten Stücken: 9,2—5: Weisheit und Macht. 9; 10,3. 6. 12; 12,1 f.: Verbindung von Schöpfung und Geschichte. 8: Gott zieht wieder in Jerusalem ein, und das Haus Davids wird den Malakh JHVH ersetzen. Dieser Prophet gehört der vermittelnden Richtung an (Dogmengeschichte): Er schliesst sich der Schöpfungslehre an, glaubt an die Existenz der Engel (die er sich wohl als geschaffene Wesen denkt), schaltet sie aber aus im Sinne der uns bekannten Theorie. 13,2: Nach der Wiederherstellung des Reiches David wird die Erkenntnis allgemein werden, dass den Götzen Namen und Attribute nicht zukommen (s. u. Absch.).

Von den drei folgenden Propheten, Chaggai, Zecharja und Maleachi haben die beiden ersteren, vor und nach der Erbauung des zweiten Tempels, den Priesterkodex vorbereitet, Maleachi hingegen wirkte in der Zeit der Einführung des durch die Verarbeitung mit bestimmten Partieen des Heiligkeitsbuchs erweiterten Priesterkodex. Keiner von ihnen vertritt den extremen Standpunkt des Urpriesterkodex:

6. Chaggai: Die Juden klagen über die Ungunst der Verhältnisse, das aber haben sie ihren eigenen Wegen (1,5. 7) zu verdanken. Der Tempel muss erbaut werden, dann wird der Khabod JHVH erscheinen (1,8 im Hinblick auf 2,3. 7. 9). Als Malakh JHVH erscheint der Prophet selbst, wie vielfach schon in älteren Schriften. Die Bundesschliessung wird noch durch ברת (2,5), der Khabod JHVH aber auch schon durch שלום (2, 9) ausgedrückt. Dazu aber, dass der Khabod JHVH erscheint, ist es unerlässlich, dass die Priester im Zeremonial des Heiligtums gut Bescheid wissen (2,11—19).

Zecharja 1—8: Zecharja ist ein ausgesprochener Anhänger der Engellehre, das Attributenmotiv, von dem fast alle seine Prophetieen getragen werden, kommt bei ihm in den Wendungen der Dreizehn-Formel zum Ausdruck, doch kommen auch Wendungen vor, die der Priesterkodex später in extrem differenziertem Sinne gebrauchte: Es ist wahr, der קצף Gottes kam über die

Vorfahren, aber das hatten sie ihren eigenen Wegen zuzuschreiben, sie wurden oft genug zur Umkehr aufgefordert (1,2—6). Der Malakh JHVH bedeutet nicht mehr die Abwesenheit der Gnadenattribute, im Gegenteil: Der Malakh selbst bittet Gott, die Gnadenattribute walten zu lassen, der קצף und die קנאה werden über die Feinde Judas kommen, dieses selbst aber mit רחמים begnadet werden (1,12—17). Man vergleiche diese Stelle mit Ezechiel 8. 9, besonders Zech. 1,16 mit Ez. 9, 4. 6. Was bei Ezechiel nur für Einzelne, gilt hier nicht nur für ganz Jerusalem, sondern alle Städte Judas werden im Zeichen des טוב (Ex. 33,19) stehen (v. 17). Dasselbe Bild, im Gegensatz zu Ezechiel 8. 9, bietet die Prophetie 2,5—17; 9: Khabod; 14. 15: ושכנתי בתוכך: nicht durch den Malakh vertreten. Die folgende Prophetie, Kap. 3, zeigt uns eine andere Phase auf dem Wege zum Priesterkodex. Der Malakh JHVH, den wir als den Verderber Jerusalems kennen (II Sam. 24; Ez. 8. 9; I Chr. 21), wird hier in zwei Persönlichkeiten gespalten, das Verderben ist der Satan, sonst mit dem Malakh identisch. Hier nimmt der Malakh Jerusalem in Schutz gegen den Satan (3,1.2). Und zwar tut er dies, indem er den Hohenpriester Josua in die richtige Priesterkleidung bringen lässt, um ihn so in den Stand zu setzen, die Waltung der Gnadenattribute herbeizuführen (3,4. 6. 9). Es ist sehr wahrscheinlich, dass die „Sieben Augen auf einem Stein“ (3,9; 4,10) die sieben eigentlichen Gnadenattribute sind: von חנון bis נשא עון! Dasselbe scheint der siebenarmige Leuchter in der folgenden Prophetie Kap. 4 zu bedeuten. Der Priesterkodex mag dies aufgenommen haben, obschon er die Dreizehn-Formel verdrängen wollte; hat er ja auch sonst viele Elemente aus der Hand der Gegenpartei in sein System verarbeitet. Die folgende Prophetie ist die Ergänzung der zwei vorhergehenden: Das Attribut der Gerechtigkeit und der Rache wird natürlich für die Verbrecher aller Art in Waltung bleiben. Eine Fluchrolle fliegt über das ganze Land. In dieser Rolle sind die Strafen für die verschiedenen Verbrechen verzeichnet. Diese Rolle aber fliegt von selbst in das Haus eines jeden Verbrechers und bringt ihm die verdiente Strafe (5,1—4): Die Fluchrolle ist ein Mittelglied zwischen der Fluchrolle des Deuteronomiums (27) und der Strafgesetzgebung des Priesterkodex. In der Fluchrolle Zecharjas ringt bereits das Strafrechtsprinzip des Priesterkodex nach Ausdruck. Der Fluch kommt von selbst in das Haus des Verbrechers, der gerichtliche Eingriff ist daher auf ein Minimum zu beschränken. Zecharja gehört eben, wie schon angedeutet, zu jenen, die die Elemente beider Schulen zu eigentümlichen Kombinationen verarbeiten. Die Extremen waren noch zu allen Zeiten in der Minorität. Eine weitere Ergänzung ist die folgende Prophetie: Die Sünden der Juden werden in ein Hohlmass getan, mit einem zentnerschweren Bleideckel zugedeckt, aus dem Lande getragen (zu beachten: כל הארץ in 4,10 bedeutet (gegen die übliche Uebersetzung), wie in 5,3: nur das heilige Land) und nach Babylonien gebracht (5,5—11): Das ist eine Abrogation des Attributs פקד עון, aber noch nicht so entschieden, wie im Priesterkodex. Die Sünden werden nach Babylonien gebracht, von wo sie gegebenenfalls noch zurückgebracht und in Rechnung gestellt werden könnten. Die folgende Prophetie, 6,1—8, kann ich in ihren Einzelheiten nicht deuten, aber es ist sicher, dass die

vier Wagen mit den Pferden verschiedener Farbe, Roth, Schwarz, Weiss, Gemischt, vier Gruppen verschiedener Attribute bedeuten: es handelt sich um ein Gericht, und die schwarzen Pferde ziehen nach dem Nordlande, Babylonien, um den Zorn Gottes an ihm auszulassen (6. 8). Auch diese Prophetie ist somit eine Ergänzung der vorigen: Ueber Babylonien werden die Attribute des Zorns walten. In der nächsten Prophetie, Kap. 7, ist קצף für den Fall angedroht, dass nicht משפט וחסד ורחמים geübt werden (9. 12). Wie diese verrät auch die letzte Partie kein ausgesprochenes Attributenschema, hat jedoch zahlreiche Anspielungen: 8,2. 3. 8. 12. 14. 16. 19. 22. Grundgedanke: Nach der Erbauung des Heiligtums, wird Gnade, שלום, herrschen.

8. Maleachi (3,22—24 sind sicher ein späterer Zusatz): Maleachi weist auf den Gegensatz zwischen Israel und Edom hin. Israel hat Gott lieb, über Edom zürnt Gott ewig (1, 4). Aber auch die Juden können keine Gnade von Gott erwarten, da sie die Opfer nicht mit der nötigen Würde und Genauigkeit darbringen. Die Opfer sind eben die conditio sine qua non für die Waltung der Gnadenattribute (1,6—14). Besonders zu beachten sind הישא פניך v. 8, ויחננו und פנים (לכם?) הישא מכם v. 9, die alte und die neue Attributenformel friedlich nebeneinander! In den folgenden Prophetieen wird Esra, der Priester, der Nachkomme Pinehas' (Esra 7,5) angekündigt: Die Priester verstehen es nicht, dem Namen Gottes Khabod zu geben, daher das bevorstehende Gericht. Gott hat seinen ברית שלום mit dem Leviten (Pinehas, vgl. 2,5. 6 mit Num. 25,12) abgeschlossen, der Priester sollte an die Stelle des Malakh JHVH treten, die Priester von heute aber hatten diesen Bund zerstört (2,1—8). Wie dürfen sie erwarten, das Gnadenattribut נשא פנים herbeiführen zu können, während sie selbst doch נשאים פנים בתורה sind, während sie selbst den Sinn der Thora verdrehen und in dessen Gegenteil verwandeln (2,9): Den Gedanken der monotheistischen Schöpfungslehre benutzen sie dazu, um die Einheit der Menschheit in dem Sinne zu betonen, dass sie sich das Recht herausnehmen, ihren jüdischen Frauen untreu zu werden, um sich heidnische Frauen zu nehmen (10f.); ohne zu bedenken, dass, abgesehen von dem Treubruch gegen die Gefährtin der Jugend, die Anwendung des Einheitsgedankens in diesem Sinne solange unzulässig ist, als die nichtjüdische Frau „die Tochter eines fremden Gottes" ist. Die Mischehe bedeutet in diesem Falle die Verletzung des heiligen Bundes mit Gott (11). Die Priester verletzen somit gerade jenes Gebot, um das sich Pinehas so verdient gemacht hat (Num. 25,6—13). Die Priester sollen daher von der gerechten Strafe, כרת, betroffen werden (2,12). Es ist dies dieselbe Strafe, die Pinehas, der sich, in einem grossen geschichtlichen Augenblick, als den Bluträcher Gottes fühlte (vgl. Deut. 22,26 u. oben), über den Verbrecher verhängte. (Nebenbei ein nachträglicher Beweis für unsere These, dass der Priesterkodex auch für Götzendienst keine gerichtliche Todesstrafe kannte. Sonst wäre die grosse Tat Pinehas' einfach überflüssig. Die Gerechtigkeit hätte schon ihren Lauf genommen, auch hätte Moses nicht in Verlegenheit zu kommen brauchen, was aber offenbar der Fall war, wie die Talmudisten schon bemerkt haben. Die Frage, ob die Tat Pinehas' zulässig war, bedeutet hier nicht viel. Gewiss war sie nicht zulässig, aber es gibt grosse Momente in der Geschichte, in denen das Nichtzulässige die

Die neue Attributentheorie des Priesterkodex hat sich nicht durchgesetzt. Sie vermochte ebensowenig die ältere Attributenlehre, die ältere Attributenformel und die älteren Attributenmotive zu verdrängen, wie die scharfe Opposition gegen die Engellehre es vermocht

---

einzige Rettung der Nation ist. Und eine solche war die Tat Pinehas'!) Nun aber kommt der grosse, in direkter Linie vierzehnte (oder dreizehnte?) Sohn Pinehas', Esra, der „Engel des Bundes", er wird eine gründliche Reinigung und Läuterung des Priestertums vornehmen und den rechten, Gott gefälligen Opferdienst wiederherstellen (3,1–4). Und auch das ganze Volk wird er läutern(5—12). Dann werden alle einsehen, dass sie im Irrtum waren in ihrem Glauben, dass es nutzlos sei, Gott zu dienen, dann wird der Unterschied zwischen dem Gerechten, der Gott dient, und dem Bösen, der es unterlässt, offenkundig werden: Die einen werden Gnade finden, die anderen werden ausgerottet werden (13—21). In 3,1 sind die Worte: האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים vielleicht gegen die Anhänger der Engellehre gerichtet.

Maleachis Wirksamkeit fällt in die Zeit, die dem esranischen Bunde unmittelbar voranging. Esra war noch nicht in Jerusalem, aber man wusste bereits, dass er kommt. Es war die Zeit der Kompromissverhandlungen, und die letzte schriftliche Fixierung der Prophetieen Maleachis geschah jedenfalls nach der Bundesschliessung, daher die Reminiszenzen an den Standpunkt und den Sprachgebrauch der Gegenpartei. Das gilt auch von den Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias, die Aufzeichnungen geschahen nach der stattgehabten Bundesschliessung. Esra war der eigentliche Träger und Vollstrecker des Vermittelungswerks, das er noch in Babylon, das noch immer das geistige Zentrum der Judäer war, ausgeführt hat, obschon die letzte Redaktion des dritten Bundesbuchs in Jerusalem, unmittelbar vor der Bundeserneuerung stattgefunden zu haben scheint (Dogmengeschichte). So werden wir es verstehen, dass auch in den noch hierhergehörigen Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias die Anspielungen auf die Attributenlehre alte und neue Elemente nebeneinander bieten:

9. Esra und Nehemia: Esra 8,22; 9,6–15, das Gebet: Beachte die Betonung ועונתינו (6. 7), רגע u. פליטה (8). Unter dem schwierigen: להאיר עינינו אלהינו, in dem die Auffassung des אלהינו als Vokativ (zwischen להאיר und ולתתנו!) sehr unbefriedigend ist, vermute ich ein ursprüngliches: להאיר עיני אלהינו im Hinblick auf Zech. 3,9 u. 4,10 und im Sinne des יאר פניו in der Attributenformel des Priesterkodex! Das würde zu dem vorangehenden במקום קדשו sehr gut passen. In den folgenden Versen gegen die Mischehen s. 13 u. 14. Im folgenden Kapitel, 10 (wo aber von Esra in der dritten Person gesprochen wird), ist zu beachten: 3: כרת ברית und 14: חרון אף.

Nehemia: 1,4–11 bis ואני (das Gebet, das aber höchstwahrscheinlich dem Verfasser der Chronik gehört, s. 2,4). 5: Zitat aus Deut. 7,9; ferner v. 6; 3,36. 77; vgl. Jerem. 15,15; ferner 9,6–37 (das Gebet, wohl ebenfalls vom Verf. der Chr. eingeschaltet): 6: Schöpfung. 17: Zitat aus der Dreizehn-Formel. 19. 27. 30: Langmut. 31—33: Zitate aus Dreizehn-Formel u. Deuteronomium; 13,14 vgl. 3,37. 19: חרון. 22 blickt auf רב חסד in der Dreizehn-Formel.

hat, diese aus dem Glauben des Volkes, oder auch nur aller Propheten, und aus dem Schema der Attributenmotive zu verdrängen. Ueberhaupt war der Urpriesterkodex als geschlossenes, konsequent durchgeführtes System nach allem, was wir in der biblischen Literatur sehen, nur von einer, wohl geistig hervorragenden, aber an Zahl geringen Gruppe von extrem Radikalen vertreten. Das Prinzip der Dreizehn-Formel wurde vor und nach der Abfassung des Priesterkodex von begeisterten Anhängern mit Enthusiasmus und wirksamen literarischen Waffen unnachgiebig verteidigt. Die nationale Exklusivität, die in der Attributenlehre zum Ausdruck kam, der grosse priesterliche Apparat, als Bedingung der Gnadenattribute, wurde heftig bekämpft. Beim ersten Versuch, das System in die Praxis einzuführen, sahen sich die Vertreter derselben gezwungen, den prinzipiellen Teil der praktischen Konsequenzen zu opfern (s. das alles in der letzten Anmerkung). Gleichwohl ist der Einfluss dieses radikalen Systems für die ganze folgende Entwickelung massgebend geblieben. Zunächst die minderbedeutenden Momente: Die neue Attributenformel hat sich neben der alten behauptet. Die Elemente dieser neuen Formel sind älter als der Priesterkodex, aber in der späteren biblischen Literatur (zum Teil bereits in der letzten Anmerkung nachgewiesen) finden wir sie in der Prägnanz, die sie im Priesterkodex angenommen haben. In den täglichen und Festgebeten, deren älteste Stücke in die Zeit der endgiltigen Redaktion der Thora hinaufreichen 400—350), nimmt die neue Attributenformel eine ebenso hervorragende Stellung ein, wie die alte. Doch empfiehlt es sich, die Gebete erst am Ende der talmudischen Periode, dem Mittelpunkt ihrer Entwickelung und Konsolidierung, zu behandeln. Die Thora, das hervorragendste nationale Schriftwerk, das Gesetzbuch, die Nationalgeschichte, hat, bei deren endgiltiger Redaktion, trotz der vielen prinzipiell widerstrebenden Elemente, die aufgenommen worden sind, im ganzen das Gepräge des Priesterkodex erhalten; was zum Teil auch von den sonstigen biblischen Geschichtswerken gilt. Und so kam es, dass die Attributentheorie des Priesterkodex letztlich doch auf das Gesetzesleben des Judentums entscheidend wirksam geworden ist, wobei wir vorläufig nur die öffentlichen gesetzlichen Institutionen im Auge haben. Wenn wir aus Tradition wissen, dass der Vollzug einer gerichtlichen Todesstrafe zu den grössten Seltenheiten gehörte, so wissen wir jetzt, dass dies auf den Geist des Priesterkodex zurückzuführen ist. Es liessen sich noch Einzelheiten aufführen, in denen der Geist des Priesterkodex sich offenbart.

Doch besteht die eigentliche Bedeutung des Priesterkodex in dessen nachhaltiger Wirksamkeit nach zwei Richtungen hin:

Erstens: Die rigorose Attributenlehre ist zwar in der Literatur nicht durchgedrungen, aber der Eindruck den sie gemacht hat, war ein gewaltiger. Man muss daran denken, dass von der Zeit des Esrabunds bis zur endgiltigen Redaktion der Thora die alte Attributenformel aus dem nationalen Dokument, der Thora, tatsächlich verdrängt war. Und gab es auch Zitate aus der alten Formel und Reminiszenzen an dieselbe im Dekalog (der in den erweiterten Priesterkodex wohl aufgenommen worden ist) und im Deuteronomium, das ebenfalls zur „Thora" gehörte, so fehlte doch das Attribut der Langmut, das mehr als jedes andere den Sünder in Sicherheit zu wiegen geeignet ist. Und auch das Attribut des absoluten נשא עון fehlte im autoritativen nationalen Dokument. Der Priesterkodex kennt keine Sündenvergebung bei wissentlich begangenen Sünden (zu Lev. 5,21f. s. letzte Anm.), das Deuteronomium nur nach gehöriger Reue und Busse, was auch vom Heiligkeitsbuch gilt. Die Idee des auf alle Fälle zu rettenden Rests in den beiden letzteren gilt nur für die Gesamtheit. Für das Individuum gab es nach der damaligen „Thora" keine Hoffnung auf Langmut oder gar Sündenvergebung aus reiner Gnade. Das musste Eindruck machen, das hat Eindruck gemacht. Man denke an den Eindruck, den die prophetische Vision Zecharjas (5,1—4) von der Fluchrolle, dem Prototyp der Priesterkodex-Strafgesetzgebung (s. letzte Anmerkung), auf das Volk machen musste, auf das Volk, denn diese Visionen wurden im ganzen Volke hüben und drüben verbreitet, wozu sie ja von vornherein bestimmt waren. Das erzeugte in der Mehrheit des Volkes eine Furcht vor der Sünde, eine Rigorosität des Gewissens, die das echte Judentum aller folgenden Zeiten auszeichnet. Und diese Eigenschaften, einmal im Volkscharakter erzeugt und festgehalten, blieben auch in der Folgezeit unverwischbar, obschon bei der endgiltigen Redaktion der Thora die alte Attributenformel wieder in das nationale Dokument aufgenommen worden ist.

Zweitens: Die metaphysische Konzeption der Attribute. Die ursprünglich ethische Konzeption der Attribute ist nicht verdrängt, aber durch die metaphysische bereichert und vertieft worden. In der biblischen Literatur der Folgezeit finden wir eine innige Verbindung, wie der beiden Attributenformeln, so auch der beiden Auffassungen vom Wesen der göttlichen Attribute, vom Wesen Gottes. Und wenn wir sagten, dass die Schöpfungslehre und

der theokratische Gedanke die Verbindungsbrücke zwischen Judentum und Platonismus, unter dessen Einfluss die biblischen Schriften der Folgezeit bereits stehen, bildete (I. 27—34), so sind wir jetzt in der Lage, den Anteil des Priesterkodex in der Möglichkeit und der tatsächlichen Herbeiführung dieser Verbindung genauer zu bestimmen. Wenn, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, die ganze Philosophie Platos, besonders aber die Republik, von metaphysisch-ethischen Attributenmotiven getragen wird, so versteht es sich von selbst, und die folgende Darstellung wird es bis zur Evidenz zeigen, dass die Verbindung zwischen Judentum und Platonismus eben in der Sphäre der Attributenlehre vor sich gegangen ist; wie sie auch nur unter diesem Gesichtspunkt erfasst und dargestellt werden kann. In der ethisch-theokratischen Attributenlehre hatte das Judentum von Plato nichts zu lernen. Fasst man diese allein ins Auge, so bleibt Plato weit hinter Jesaja, oder auch den älteren Propheten zurück. Darin konnte das Judentum höchstens nur einen neuen Impuls empfangen, das Eigene noch mehr schätzen lernen, weil man es auch bei dem geistig so hoch stehenden, durch die syrischen und egyptischen Herrscher repräsentierten Volke der Griechen fand. Das neue, das der Platonismus dem Judentum brachte, bestand wesentlich in der metaphysischen Begründung und Vertiefung der ethischen Konzeption der Attribute. Dazu aber wurde das Judentum nur von dem von Jeremia zum Ausdruck gebrachten und vom Priesterkodex zum System erhobenen monotheistischen Schöpfungsgedanken disponiert und vorbereitet. Welche Rolle aber dabei gerade das neue Attributenprinzip des Priesterkodex gespielt hat, erkennen wir leicht, wenn wir bedenken, dass im theokratischen System Platos das Princip der reinen Gnade ebensosehr zurücktritt, wie, ja noch mehr als im System des Priesterkodex. Nur dem Umstand, dass die ältere Attributenformel im Judentum, lange noch vor dem Einsetzen des griechischen Einflusses, wieder, wenn auch nunmehr in beschränkterem Masse, zu Ehren gelangt war, verdanken wir es, dass das Judentum hierin seine Selbständigkeit behielt (s. das vierte Kapitel). Im Gottesbegriff an sich brauchte das Judentum von Plato nichts zu lernen, was dem Judentum fehlte, war der philosophische Ausdruck für seine grosse Wahrheit. Dieser aber liegt in der philosophischen Verbindung der ethischen und metaphysischen Konzeption der Attributenlehre. Und dazu genügte Plato noch gar nicht. Dazu bedurfte es des Aristoteles, dem aber die ethische Konzeption fehlt. Erst die jüdische Philosophie des Mittelalters, die aus

Plato und Aristoteles die, dem Grundgedanken des Judentums am adäquatesten kongenialen Elemente herausdestillierte, hat diese Verbindung durchgeführt und den jüdischen Gottesbegriff auf jenen erhabenen philosophischen Ausdruck gebracht, der von keiner philosophischen oder religionsphilosophischen Schule erreicht worden ist. Und wenn auch die besten Vertreter der jüdischen Philosophie des Mittelalters hierin noch nicht ganze Arbeit geleistet haben, so waren es, wie wir im ersten Bande gesehen haben, die alten mythologischen Elemente, die sie nicht ganz haben überwinden können. Und dies konnten sie um so weniger, als diese Elemente vom Platonismus (an dem auch die Metaphysik Aristoteles partizipiert) eine Verstärkung erfahren haben. War es ja gerade das mythologische Element im Platonismus, die Ideenlehre, welche den ersten Anhaltspunkt zur Verbindung von Judentum und Platonismus abgegeben hat. Also wieder ein Element des Priesterkodex. Und steht auch die Ideenlehre im Priesterkodex selbst nur lose mit dem Attributensystem in Verbindung, so müssen wir daran denken, dass die Verbindung bei Jeremia eine viel engere ist (s. oben).

Daraus erklärt sich die Gestaltung des platonischen Einflusses auf die spätbiblischen Schriften, mit denen allein wir es hier noch zu tun haben. Das eigentliche Gebiet dieses Einflusses ist die Gruppe von Schriften, die wir im vierten Kapitel behandeln werden. Dazu wird es nötig sein, zuerst auf die Grundzüge des Platonismus unter dem hier gegebenen Gesichtspunkt einzugehen (nächstes Kapitel). Die unter diesem Einfluss stehenden biblischen Schriften hingegen sollen der Vollständigkeit halber schon hier behandelt werden. Sind doch diese Schriften offenbar einer sehr gründlichen Zensur unterzogen worden, bevor sie in den Kanon aufgenommen worden sind. Jedenfalls haben wir es hier nur mit geringen Spuren, oder mit den Vorläufern des eigentlichen Einflusses Platos auf das Judentum zu tun. Dazu kommt noch, dass nicht alle Schriften dieser Uebergangszeit positiven griechischen Einfluss zeigen, manche wieder, bei der dies der Fall ist (wie Koheleth), nicht im positiven Attributenmotiv gehalten ist.

Der Einfluss Platos (über sonstige griechische Einflüsse s. weiter unten) auf die spätbiblischen Schriften macht sich in doppelter Richtung geltend: 1. im theokratischen Gedanken, 2. in der metaphysischen Vertiefung der Attribute. Wir haben es hier nur mit letzterem zu tun. Für diesen Einfluss kommen hauptsächlich Job und Sprüche in Betracht.

Job: Aus diesem Buche müssen nur wenige Stellen ausgeschaltet werden, um den Einfluss Platos ganz verschwinden zu lassen. Allerdings, auch nach der Ausschaltung der spezifisch platonische Elemente verratenden Stellen verbleiben noch solche Wendungen und Gedankengänge, die auf griechischen Einfluss zurückgeführt werden können. Aber wer sich davon leiten lassen will, könnte mit noch grösserer Leichtigkeit die Attributenlehre Jesajas auf Plato zurückführen, noch leichter aber die Jeremias. Von den wenigen entschieden platonisch gefärbten, aber leicht ausscheidbaren Stellen abgesehen, gibt es im Buche Job absolut nichts, was sich nicht als die natürliche, ja, zuerwartende Entwickelung des Nachdenkens über die Fragen der Theodicee gibt. Die Behandlung der Schöpfungsfrage im Buche Job weist entschieden auf die Zeit zwischen Jeremia-Deuterojesaja und Priesterkodex hin (Dogmengeschichte). Und nimmt man all die anderen Gründe dazu, welche die hervorragendsten Kritiker für die eben bezeichnete Abfassungszeit angeführt haben, so bleibt kein anderer Ausweg übrig, als die Annahme, dass das Buch Job, das ja auch sonst Spuren späterer Bearbeitung aufweist, in der griechischen Zeit einige Einschaltungen platonischer Färbung erfahren hat. Die vollständige Analyse des Buches Job gehört in die Theodicee, also in den fünften Band dieser Schrift. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass die eigentliche Aufgabe dieses Buches in dessen, dem Priesterkodex vorangehender Urschrift eben in der Verbindung der ethischen Attribute mit dem Schöpfungsgedanken besteht: Job hält sich für sündenrein, er hat, seiner Ansicht nach, eigentlich gar keine Veranlassung, an die göttliche Gnade zu appellieren, sein Anspruch auf Glück gründet sich einfach auf Gerechtigkeit. Und nun all das Unglück! Job ist bestürzt, alles erscheint ihm als unfasslich, aber er schweigt. Der Verfasser will sagen: Job macht sich daran, über die Sache nachzudenken. Der Verfasser lässt ihn aber nicht im Stillen, oder in einem Monolog seine Gedanken entwickeln, sondern schafft die Gelegenheit zu einer gründlichen Auseinandersetzung. Die Freunde Jobs vertreten, ein jeder unter verschiedenem Gesichtspunkt, den Standpunkt der alten Attributenformel. Durch ihre Reden wird nun Job zu Aeusserungen getrieben, deren Spitze gegen das ganze, der alten Formel zugrunde liegende System gerichtet ist. Das liegt im Plane des Verfassers: Die alte Formel soll angegriffen werden. Es soll der Nachweis geliefert werden, dass die reine ethische Konzeption der Attribute

schwierigen Situationen nicht gewachsen ist. So haben wir es zu verstehen, dass trotz der vielen schönen, vieles tatsächlich erklärenden Gedanken über die Theodicee der Verfasser das Gespräch zwischen Job und seinen Freunden resultatlos verlaufen lässt. Das ist es eben, quod erat demonstrandum: Man kann die alte Formel durch verschiedene Argumente stützen, und diese Argumente erklären auch vieles, allein gerade den schwierigsten Situationen ist sie nicht gewachsen. Die Lösung des schwierigen Rests bringt die göttliche Offenbarung im Sturme: die monotheistische Schöpfungslehre (38—41). Dabei beruhigt sich Job (42,1—6). Die metaphysische Vertiefung der ethischen Attributenlehre ist der Trumpf, den sich der Verfasser für das Ende des Poems aufhebt. Das ist die neue Botschaft, die der Verfasser bringt. Die vielen Aeusserungen über die Schöpfung im Verlauf des Gesprächs, stehen dieser Auffassung nicht entgegen. Gewisse Andeutungen gehören eben zu den Antizipationen der Lösung, die man gleicherweise in alten und modernen Dramen findet. Hauptsächlich aber handelt es sich um spätere Einschaltungen. Ist es ja schon längst erkannt, dass auch die Einleitung (1. 2,1—10, die Erzählung vom Satan, wobei aber einige Elemente zur Urschrift gehören) und der Schluss (42,7—17) spätere Zusätze sind. Von unserem Gesichtspunkt gesehen stellt die Einleitung das ganze Buch in den Rahmen des uns, aus II Samuel 24 und I Chr. 21 bekannten Attributenschemas Die anderen, die Schöpfungslehre betreffenden Einschaltungen sind doppelter Natur. Manche tragen das Gepräge babylonischer Kosmogonie und ezechielischer Merkabavisionen. Sie stehen im Widerspruch mit der monotheistischen Schöpfungslehre am Schlusse. Und könnte man auch annehmen, dass die ersteren vom ursprünglichen Verfasser zu dem Zwecke vorgebracht worden sind, um zu zeigen, dass die nichtmonotheistischen Schöpfungstheorieen das alte System nicht zu retten vermögen, so spricht doch vieles dafür, dass wir es mit späteren Einschaltungen zu tun haben. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, die andere Gruppe von Gedanken über Schöpfung, nämlich die platonisch gefärbte, ist sicher spätere, wenn nicht die späteste Einschaltung. Die Pointe des Buches ist der Schöpfungsgedanke, es kann daher durchaus nicht befremden, dass, wie andere vor ihnen, auch die griechisch beeinflussten Bearbeiter des Poems es für geeignet hielten, darin ihre Gedanken über die Schöpfung niederzulegen. Der Inhalt dieser

Einschaltungen deckt sich mit dem der Einschaltungen in den Sprüchen, es sollen daher noch diese eingeführt werden.

Die Sprüche. Die alten Elemente in den Sprüchen lassen sich kaum mit einem noch so geringen Grade von Gewissheit feststellen. Es lässt sich nur sagen, welche alt sein können und welche nicht alt sein können. Zu den letzteren gehören die platonisch gefärbten Stellen. Und obschon auch unter den ersteren viele vom Attributenmotiv getragen erscheinen, so tritt dieses in den letzteren in einer Gestalt auf, dass die Tatsache des platonischen Einflusses evident ist, und zwar sowohl in der Richtung des theokratischen, wie in der des Schöpfungsgedankens. Den letzteren betreffend handelt es sich, wie in Job, um die Weisheits- als Logoslehre.

Der sachliche Gehalt dieser Lehren ist im ersten Bande dieser Schrift vielfach berührt worden und wird in den folgenden Kapiteln oft und ausführlich zu behandeln sein. Hier soll das Attributenmotiv dieser Lehre beleuchtet werden:

Die Ideenlehre in der Konzeption Jeremias, besonders aber in der des Priesterkodex (s. oben), hat mit der Engellehre nichts zu tun. Anders ist es mit dieser Lehre in der Konzeption Platos. Wir wissen, wie viel Plato selbst zwischen der mythologischen und philosophischen Interpretation dieser Lehre hin und her schwankt. Für die Juden der griechischen Periode konnten die Ideen nichts anderes als Engel darstellen. Dafür zeugt Philo (I. 29, 1). Die Anhänger der Engellehre hatten weiter keine Schwierigkeit, sich diese Lehre anzueignen. Wie aber die Gegner? Sie mussten interpretieren. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass die Ideenlehre Platos aus dessen Konzeption des Attributs der Weisheit fliesst. Wir wissen ferner, dass das Attribut der Weisheit von Jeremia aus dem Gesichtspunkt der monotheistischen Schöpfungslehre in den Vordergrund gestellt worden ist (s. oben). Dieser Berührungspunkt war der Ausgangspunkt der Interpretation. Man akzeptierte die Ideenlehre Platos in deren Ungeteiltheit gleichsam. Die Ideen, die Komponenten des Weisheitsattributs, sind das Schöpfungsorgan im System Platos, das ungeteilte Weisheitsattribut ist das Schöpfungsorgan in der Auffassung der von Plato beeinflussten jüdischen Anhänger des monotheistischen Schöpfungsgedankens und Gegner der Engellehre. Dies konnten sie umso leichter akzeptieren, als sie ja das exemplum praesens dieser Weisheit sozusagen in Händen hatten: Die Thora war ihnen ja die causa finalis im göttlichen Schöpfungsplan. Dieser Gedankengang

tritt besonders in den Sprüchen deutlich in die Erscheinung (s. nächste Anmerkung). Die Weisheit wird mit der Thora identifiziert, die Thora ist nicht nur causa finalis, sondern auch causa movens im Schöpfungswerk. Dass diese, wenn auch geistige Personifikation ein gefährlicher Schritt war, dass sie zur Menschwerdung Gottes führen wird (Dogmengeschichte), konnten diese strengen Monotheisten freilich nicht sehen. Aber auch den Widerspruch zwischen strengem Monotheismus und der Personification eines Attributs konnten sie nicht sehen. Man vergesse nicht: Arabische und jüdische Philosophen hatten noch so spät wie am Ende des Mittelalters gegen islamische und christliche Philosophen auf diesen Widerspruch nachdrücklichst, und doch vergeblich, aufmerksam zu machen. Und Maimuni konnte noch zeigen, dass auch die rigorosesten unter seinen arabischen und jüdischen Vorgängern im Netze dieses Widerspruchs hilflos gefangen waren! Wir verstehen es nun, warum die Interpolatoren das Buch der Sprüche als den geeigneten Behälter für ihre metaphysischen Gedanken angesprochen haben: In den alten Sprüchen war die Thora als der Ausfluss der göttlichen Weisheit gepriesen, wie dies bei Jesaja, im Deuteronomium und anderen alten Schriften der Fall ist. Diese ethisch-theokratischen Gedanken waren nun der Kristallisierungspunkt, um den sich neue, platonisch gefärbte Elemente des theokratischen Gedankens lagerten. In den Schriften Platos, besonders in der Republik, werden aber die theokratischen Gedanken in innigster Verbindung mit den kosmologisch-metaphysischen entwickelt. So kam es, dass, neben dem Schöpfungspoem: Job, auch das Weisheitsarsenal: Sprüche, jüdisch-platonische Schöpfungsgedanken anzog (zum ganzen s. nächste Anmerkung).

Vereinzelte Anspielungen auf platonische Gedanken kommen auch noch in anderen biblischen Schriften dieser Zeit (Psalmen, Daniel) vor, doch bringen sie nichts zum Vorschein, was in dem gesagten nicht bereits enthalten ist. Ueberhaupt ist die Weisheits- als Logoslehre das einzige neue Moment von Belang, das die spätbiblischen Schriften inbezug auf Attributenlehre und Attributenmotive noch bieten. Fast ein jeder Psalm ist auf Attributenmotiven aufgebaut, in manchen finden wir sogar sehr interessante Kombinationen von alten und neuen Elementen der Attributenmotive und Schemen, aber nichts von wesentlicher Bedeutung, d. h. nichts neues (s. nächste Anmerkung). Daniel und die Chronik (inkl. Esra u. Neh.) widmen sich ganz der Darstellung ihrer Geschichtsauffassung aus dem theokratischen Gedanken heraus (s. noch nächsten Abschn).

Bleiben: Hohelied, Koheleth und Esther: Koheleth gehört von unserem Gesichtspunkt aus zu den Sprüchen, deren Gedanken es zum Teile bestätigt, zum Teile aber zersetzt. Hohelied und Esther verraten nicht die geringste Spur vom Attributenmotiv als Kompositionsmotiv. Im Buche Esther kommt das Motiv der Gerechtigkeit natürlich im Gange der Ereignisse zum Ausdruck. Allein der Verfasser geht jeder Anspielung, man möchte sagen, absichtlich aus dem Wege. Es ist gewiss kein Zufall, dass wir dies bei dem biblischen Buche feststellen müssen, in dem sich auch der Name Gottes nicht findet! Im Hohenlied kann das Fehlen beider nicht befremden, es hat eben (wie übrigens auch Esther) das sexuelle Motiv. Aber auch für Koheleth steht das Nichtvorkommen des Namens JHVH mit der skeptischen Stellung dieses Buches zu jener Weltanschauung in Verbindung, welche sich auf der biblischen Attributenlehre aufbaut. Die Ausnahme, Hohelied (und Esther), bestätigt die Regel, die wir hiermit in den folgenden Sätzen, als das Ergebnis dieses Abschnitts, formulieren:

Das künstlerische Hauptmotiv in der Komposition der biblischen Schriften ist das Attributenmotiv. Die biblische Weltanschauung in ihrer Gesamtheit baut sich auf der biblischen Attributenlehre auf. Die Differenzen zwischen den verschiedenen Richtungen in Theorie und Gesetz sind von deren verschiedenen Konzeptionen der göttlichen Attribute abzuleiten[1]).

---

[1]) Hier mögen noch die oben besprochenen Schriften, in der massoretischen Reihenfolge, auf Einzelheiten hin durchgegangen werden:

1. Die Psalmen. Sämtliche Psalmen, auch die wenigen, die in ältere biblische Bücher Eingang gefunden haben, sind im Attributenmotiv gehalten. Sie sind eben Lieder (s. oben), und steht dies bei ihnen von vornherein zu erwarten. Man wird kaum einen Psalm finden, in dem das Attributenmotiv ganz fehlt. In den meisten enthält jeder Vers eine oder mehrere Anspielungen an die alte oder neue Attributenformel, oder an beide, und wir werden sehen, dass sich in den Psalmen neue Attributenformeln herausgebildet und von Agada und Liturgie als solche erkannt und verwendet worden sind. Gerade die Häufigkeit der Erscheinung macht es aber überflüssig, auf jeden Psalm besonders einzugehen. Wir wollen daher nur jene Psalmen herausgreifen, welche interessante Variationen der alten Motive (wie einige historische Psalmen) oder sonst Gelegenheit zu einer orientierenden Bemerkung bieten:

Ps. 4: Der erste, in dem die neue Formel vorkommt: 5–7 (beachte טוב; נסה = נשא = שא). 9. בשלום.

Ps. 24: Verbindung des Schöpfungsgedankens (1. 2) mit Elementen der neuen Attributenformel: „Der Berg Gottes", „die Stätte seines Heiligtums" (3): der paranomastische Gebrauch von נשא (4. 5. 7. 9); ישא ברכה (5); מבקשי פניך (6), מלך הכבוד (7. 8. 9. 10).

Ps. 25: Die Wege Gottes das Grundmotiv (4. 5. 8. 9. 10. 12). 7. 8. das טוב Gottes. 11: des Namens JHVH willen — Vergebung der Sünde! Der ganze Psalm ist in den bekannten Wendungen von Ex. 32—34 gehalten, nur erscheint hier alles, auch der Begriff des Bundes (10. 14), auf das Individuum übertragen. Der ganze Ps. ist gegen die Treulosen, die בוגדים, gerichtet (3). Wenn die Vermutung einiger Gelehrter, dass darunter die Griechlinge zu verstehen sind, richtig ist, so würde dieser Psalm, wie andere dieser Art, gegen den zersetzenden skeptischen Standpunkt gerichtet sein, der die biblische Weltanschauung an der Wurzel, der Attributenlehre, angegriffen hat. Ein, allerdings sehr gedämpftes, Spezimen dieses Angriffs liegt uns in Koheleth vor. Auch sonst sind die Anspielungen auf die alte Attributenformel in diesem Psalm zahlreicher als die Verse.

Ps. 30: Zu v. 6: כי רגע באפו חיים ברצונו, in dessen Beziehung zu Ex. 33,5 und Parallelstellen, siehe oben. Hier ist auch zu bemerken, dass חיים im Verlauf der Entwickelung die Bedeutung von שלום angenommen hat; s. Mal. 2,5; also ein Element der neuen Attributenformel.

Ps. 31: Neben zahlreichen Elementen der alten Formel auch Verbindungen beider, v. 17: האירה פניך — בחסדך; beachte ferner den Zusammenhang von טובך (20), סתר פניך (21), חסדו (22), מנגד עיניך (23) und נצר ה' (24). Dasselbe: Ps. 32, vgl. 1. 2. 3 u. 8; Ps. 33, vgl. 5 u. 18. 22. Dieser Psalm ist noch wegen der Verbindung des Schöpfungsgedankens (6 f.) mit den ethischen Attributen der Weltregierung (13 f.) interessant, sowie auch wegen der systematischen Verbindung aller Attribute (5. 10. 11. 16). Beachte auch die Gedanken von der Auserwählung Israels als Uebergang vom Schöpfungswerk zur geschichtlichen Vorsehung (11. 12: לדר ודר!) und das Vertrauen auf den heiligen Namen!

Ps. 34. Einleitung: der Name (4); der Malakh JHVH im Sinne der Differenzierung bei Zecharja (8); die formelhafte Verwendung von טוב (9. 11. 13. 15); die Gleichung חיים = טוב (13); שלום (15), עיני ה (16). In Ps. 35 wird der Malakh JHVH im älteren Sinne gegen die Feinde verwandt (5. 6). Ps. 36: die metaphysische Konzeption der Attribute (6—10), Verbindung der alten Formel (3: עונו לשנא Wortspiel. 8. 11) mit der neuen (10). Ps. 37, trotz des אף (8) ganz im Sinne des Priesterkodex (8—10), beachte ועוד מעט (vgl. v. 36) im Sinne von רגע; שלום (11.37); כרת (28. 38); לברכה (26) u. נשמר (28) vervollständigen die Attributenformel des Priesterkodex. In Ps. 38 ist אין שלום (4) in der Umgebung von 1—5 zu beachten. Ps. 43,3: שלח אורך ואמתך, Verb. d. beiden Formeln; Zusammenhang der Gnadenattribute mit Heiligtum und Altar (3. 4), doch macht sich hier der Standpunkt geltend, den wir aus Jona kennen (auch 36,7 blickt auf Jona, Schlussvers); s. dazu Ps. 50. Ps. 44, 4. 6. 18. 21. 25.

Ps. 50: historischer Psalm. Die an Amos und Jeremia (s. oben) erinnernde Geringachtung der Opfer (8—13) steht im krassen Widerspruch zu dem

unmittelbar folgenden v. 14, sowie zu 6. 23. Doch lässt sich das als der Standpunkt des Buches Jona auffassen: Nur Dankopfer, die Waltung der Gnade ist vom Opfer unabhängig. Diesem Gedanken begegnen wir mehrfach in den Psalmen. So Ps. 51, ganz im Sinne der alten Attributenformel (vgl. die Verbindung beider in 11), kommt zum Schlusse der Standpunkt des Buches Jona prägnant zum Ausdruck (17—21); ferner 54,8; 56,13 (beachte 14: באור החיים); 61,6—9; 65,1—5; 66,13; 69,31. 32; 76,12; 107,22 (23—32: die Situation wie in Jona); 116,14. 17. Bei all diesen Stellen ist auf die Umgebung zu achten (vgl. noch Ps. 4,6. 7: Standpunkt des Priesterkodex?) — Fernere Elemente der neuen Formel: 55,19. 21; 56,14: 57,12: Khabod.

Ps. 62 u. 63: Neben dem kühnen Gedanken, das Recht als Gnade aufzufassen (62,13) ist die Verbindung wo עז mit חסד (62, 12. 13) und mit כבוד (63,3) zu beachten. 63,5: כי טוב חסדך מחיים ist vielleicht חיים als Gegensatz zu חסד aufzufassen, im Sinne von חיים = שלום; vgl. 66,9. 63,5 drückt die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott für die empfangene Gnade in einer der Gnadenformel adäquaten Wendung aus; vgl. 66,8. 9.

Ps. 69: Im ganzen in der alten Formel sich bewegend, jedoch auch an die neue anknüpfend (25—28: מספר חיים; vgl. Jesaja 4,3 — auch שלום geht ja auf Jesaja zurück!), prägt dieser Psalm eine neue Attributenformel: das aus der Liturgie bekannte: ואני תפלתי (v. 14); vgl. zu Ps. 78 u. 90! In Ps. 72 beachte v. 19: „Der Name des Khabod", d. h. die Gnadenattribute, wie auch das folgende: „und möge sein Khabod die Erde erfüllen" dasselbe bedeutet.

Ps. 73: Die grosse Frage der Theodicee: Warum leidet der Gerechte, warum geht es dem Bösen gut auf Erden? Im Heiligtum Gottes wird die Antwort geoffenbart (17—28); beachte 19! כרגע; 20: ob nicht das schwierige אדני בעיר doch „in der Stadt" übersetzt werden soll? vgl. Hos. 11,9 und Ez. 8. 9, besonders 9,4. 6; v. 24: כבוד, 28: טוב. Mit Rücksicht auf v. 20 ist das sonst befremdliche לספר כל מלאכותיך, v. 28, zu beachten!

Ps. 77 u. 78: Historische Psalmen. Beachte bes. 77,9—14 u. vgl. Richter 6,13 u. Parallelstellen. 78,21. 38. 49. 50. 54 (vgl. d. Meereslied Ex. 15). 58. 69. V. 38 eine neue Formel: והוא רחום, eine Art Kompromiss zwischen den beiden Hauptformeln; vgl. Ps. 69 u. 90.

Ps. 79 u. 80 sind als Gegenstücke beachtenswert: 79 ganz nach der alten Formel, 4—13, v. 8 zeigt jedoch etwas Opposition: das פקד bis ins vierte Geschlecht soll ausser Wirkung gesetzt werden; v. 9: כבוד שמך; zu 12 שבעתים vgl. Gen. 4,15. 24 u. Lev. 26, 18. 21. 24. 28. Ps. 80: האר פניך: 4. 8. 20; Gegensatz dazu v. 17; v. 19: תחיינו ובשמך נקרא; v. 15: וראה ist an עיני ה׳ zu denken, das folgende ופקד im Sprachgebrauch der alten Formel. Zum Gleichnis גפן 9—16 vgl. Jes. 5.

Ps. 85: Dieser Psalm präsentiert sich als eine geradezu systematisch unternommene Harmonisierung der beiden Formeln. Elemente der alten: 3. 4. 5. 6. 8. 11. 12, der neuen: 7. 8 (ישע vertritt oft die neue Formel). 9. 10. 11. (12: צדק?). 13 (14). Beachte 6 u. 7: ein leiser Protest gegen das Prinzip der alten Formel: תמשך אפך לדר ודר ist eine gegen die Kehrseite des ארך אפים gerichtete Frage, der folgende Vers: הלא

אתה תשוב תחיינו (vgl. Hosea 6,2) führt die neue Formel ein, daher dann: חסדך וישעך (7), ידבר שלום (9), כבוד (u. ישעו, 10), צדק ושלום (11), הטוב (13). V. 11 liest sich wie eine programmatische Deklaration der Vereinigung der beiden Formeln: חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו!

Ps. 86 ist eine prägnante Bearbeitung von Ex. 33. 34; beachte v. 4: formelhaft; v. 11 parallel zu Ex. 33,13. 18; dann 15: das Zitat aus der alten Formel; 16: Verbindung der beiden (vgl. 2: שמרה); 17: אות לטובה ist eine abgeschwächte Verwendung von Ez. 9, 4. 6 u. Gen. 4,15. Auch der Name Gottes hat in dieser Umgebung eine besondere Prägnanz: 9. 11 12 (s. n. Abschn.).

Ps. 89: Kosmologisch-Historischer Psalm. Schöpfung und Geschichte werden im Rahmen der alten Attributenformel dargestellt. Nach dem Priesterkodex werden die Gnadenattribute erst im Verlauf der Geschichte geoffenbart, hier wird erklärt: עולם חסד יבנה! (3). Dieser Psalmist eignet sich die neue Schöpfungslehre an. Da er aber in der Attributenlehre zur alten Schule neigt, finden wir bei ihm auch Elemente aus der babylonischen Kosmogonie (11). Er scheint auch ein Anhänger der Engellehre zu sein, 7. 8: קדשים: geistige Wesen, doch hält er sie wohl für geschaffen, wie wahrscheinlich auch רהב ein geschaffenes Wesen darstellen soll. 15: Vereinigung der Attributen- mit der Merkabalehre, vgl. Ez. 1; in v. 16 haben wir jedoch ein Element der neuen Formel, auch v. 15 scheint bereits auf die Harmonisierung in Ps. 85,11. 12 zu blicken. Dieser Psalm ist ein Musterbild des in den Psalmen und sonstigen Schriften der hier in Betracht kommenden Zeit herrschenden Eklektizismus.

Ps. 90: ebenfalls kosmologisch in Verbindung mit den Problemen der Attributenfrage im Sinne beider Formeln: Der Schöpfer (2) führt den Menschen bis zur Zerknirschung (durch Strafe) und verlangt Rückkehr und Reue (3) als Bedingung der Gnade. Gott kann warten, tausend Jahre gehen an Ihm im Nu vorbei (4), und so geht das allzuvergängliche Leben des Menschen (4. 5. 10) unter אף וחמה und עברה dahin (6. 9. 11). Gott hält unsere Sünden stets vor sich, selbst die unwissentlich begangenen Sünden (sofern sie nach der Entdeckung nicht durch Opfer gesühnt worden sind?) stellen sich zwischen uns und Seinen מאור פנים (8). Der Psalmist drückt seine Opposition im Gebet aus: Gott möge zurückkehren, wie lange noch (soll denn die Sündenrechnung gehen)? Lass doch die Gnadenattribute (הנחם blickt natürlich auf Ex. 32,14 u. Parallelstellen) walten (13. 14). Der Psalmist schliesst mit einem Gebet, das sich als Attributenformel präsentiert und in der Liturgie als solches auch verwandt wird: ויהי נעם (17 vgl. Ps. 27, 4; Zech. 11,7. 10; Sprüche 3,17. 18). Bezeichnend ist die Bemerkung der Talmudisten, dass dieses, Mose zugeschriebene Gebet (1), besonders der letzte Vers desselben, eben das ויהי נעם, von Mose nach der Vollendung des Stiftszelts gesprochen worden ist: Mose ויהי נעם und Ahron יברכך! In Ps. 91 beachte v. 11 im Sinne der Differenzierung bei Zecharja und 14: „denn er erkannte meinen Namen“! Dagegen Ps. 95,10: „und sie erkannten nicht meine Wege,“ daher die vierzig Jahre in der Wüste: באפי (1!). Ps. 102,16. 22: שם und כבוד.

Ps. 103 atmet mehr Zuversicht als Ps. 90: Die alte Attributenformel (die Wege Gottes, die Er Mose kundgetan, 7. 8) wird im milderen Sinne ausgelegt (3—6. 10—13), gerade wegen der Vergänglichkeit des Menschen und im Gegensatz zu dieser (14—17; beachte den Gegensatz von 17 zu 9. 10). Das bedeutet der heilige Name (1). Ps. 104: die Schöpfung. 24: die Weisheit als Logos? 31—35: Möge der Khabod JHVH über die Schöpfung walten, die strenge Gerechtigkeit wird der Gnade weichen, und die Sünden werden verschwinden. Ps. 106 historischer Ueberblick im Rahmen der Attributenformeln, doch ohne Empfindung der Gegensätze; v. 20: כבודם. Zu Ps. 107 vgl. oben zu Ps. 50. Ps. 109, 12—17: Standpunkt der alten Formel, Sprache gemischt, beachte כרת (13. 15) u. ברכה (17). קללה וברכה des Deuteronomiums werden hier im Sinne des Sprachgebrauchs der neuen Formel interpretiert. 21: Die Berufung auf den Namen.

Ps. 111 u. 112: alphabetische Bearbeitung der alten Attributenformel. 111: Attribute des Schöpfers, 112: Attribute des Geschöpfes. Ps. 119 im Motiv der alten Formel; doch erinnern 135 u. 165 auch an die neue. Ps. 121: Schöpfung, Motiv der neuen Formel: sechsmal שמר! vgl. Ps. 122: der Name Gottes wird in Jerusalem gepriesen (4. vgl. Ez. Schlussvers), viermal שלום. Vgl. noch 123,3: 124,8; 125,2. 5; 127,1; 128,4—6; 129, 4. 8; 130, 3. 4. 7. 8; 132,9. 11. 14—16: Verbindung der beiden Formeln; 133,3; 134,3. Ergebnis: die Stufenpsalmen präsentieren sich als eine Bearbeitung der beiden Attributenformeln. Ps. 136: חסד aus der alten Formel Refrain-Motiv des kosmologisch-historischen Psalms. Ps. 138: alte Formel (doch v. 7!), der Name, die Wege Gottes. In Ps. 143 (alte Formel) ist v. 11 beachtenswert. Ps. 145: אשרי, alphabetische Bearbeitung der alten Attributenformel. Ps. 147,12—14: Jerusalem — שלום, vgl. Jesaja 9,5 und Ezechiel Schlussvers.

2. Die Sprüche. Die Sprüche sind ganz im Attributenmotiv gehalten. Zunächst das Weisheitsmotiv, aber auch sonst sind die Anspielungen auf beide Attributenformeln sehr häufig. Es wird genügen auf die kosmologischen und auf jene Stellen hinzuweisen, in denen die formelhaften Elemente prägnant hervortreten. Die Weisheits- oder Logoslehre 3,13—18, älterer Spruch zum Preise der Weisheit-Thora (vgl. 7. 11), schliesst mit der, ebenfalls liturgisch an hervorragender Stelle verwandten Formel: דרכיה דרכי נעם u.s.w., beachte: שלום, נעם, דרכים u. חיים. Daran schliesst die Logoslehre an (19. 20): יהוה בחכמה יסד ארץ usw. Nächste Stelle: 8,21—31, ausführlichere Darstellung der Logoslehre. Dann der (ältere) Schluss 32—36; beachte 35. 36 im Sinne von 3,18, auf החיים והמות des Deuteronomiums blickend. Sehr deutlich tritt die Logoslehre 30,1—5 auf: Der Logos ist der Sohn Gottes, die Weisheit dessen Name (Attribut) Unter קדשים in v. 3 ist אלהים קדשים zu verstehen. — Sonstige prägnante Reminiszenzen: 15,18: 16,5. 6. 32; 19,9. 11; 20,28 (vgl. Jes. 16,5); 21,21 (beide Formeln); 24,25 (neue); 25,15; 28,20 (beide): man beachte: das Attribut ארך אפים viermal betont.

3. Job: Logoslehre: (9,4 f.?); 11,2—6. 10—20 im Motiv der alten Attributenformel, חכמה in 6 hatte nicht kosmologische Bedeutung. Erst durch die Einschaltung von 7—9 bedeutet תעלמות חכמה: die Geheimnisse

des Logos. Ausführlicher ist die Einschaltung 28,12—19 und (jüngere?) 20—28. Ueber die Gleichung Weisheit-Gold siehe im nächsten Kapitel: Plato. Sonstige Anspielungen: 1,21; 3,26; 4,7; 5,1. 21; 6,10; 7,17—21; 8,3—6; 9,4. 13; 10,2—7. 12. 14—17; 11,14. 15; 13,23—26; 14,13. 16. 17; 15, (7. 8: Logoslehre? v. 9 schliesst besser an v. 6 an!). 14. 16; 16,9—17; 19,6. 21. 22. 29; 20,23. 27; 21,20; 22,3—5. 28; 23,13; 24,13; 26,7—14: Kosmologische Einschaltung im Sinne der kosmogonischen Merkabalehre (9. 12. 13); 27,1 (vgl. Ruth 1,20); 31,4f. 14. 35 (zu תוי vgl. Ez. 9, 4. 6; s. n. Absch.); 33,9. 26—30: neue Formel; die Kapitel 32—37 sind, wie längst erkannt, viel jünger als die Urschrift; 34,5 ff.: beachte besonders: 20. 27. 29; 35,6. 7. 15; 36,23; die Reden Elihus lassen das Attributenmotiv im einzelnen stärker hervortreten. 40,19: die Wege Gottes beginnen mit der Schöpfung, wer diese nicht begreifen kann, darf auch nicht hoffen, die Wege Gottes in der Weltregierung zu erfassen. 42, 7. 8. 9; in letzteren zwei Versen Standpunkt und Sprache des Priesterkodex.

4. Koheleth: 7, 8. 9, vgl. Sprüche; 7,20; 8,12. Diese beiden Sätze mögen zu jenen Einschaltungen gehören, welche das Buch kanonfähig gemacht haben. In ihrem Zusammenhang retten sie nämlich das Prinzip der sonst in diesem Buche angegriffenen (älteren) Attributenlehre. Im übrigen ist Koheleth, ebenso wie die Sprüche, ganz vom Attributenmotiv der Weisheit getragen.

5. Esther: In 8,16 könnte man vielleicht einen formelhaften Ausdruck für das, in der sprachlichen Einkleidung wenigstens, offenbar absichtlich unterdrückte Attributenmotiv finden: (כבוד) אורה ויקר; das ergibt sich vielleicht aus einem Vergleich mit Jes. 35,10, besonders mit Jes. 51,3. 11! Wenn die ganze biblische Literatur im Attributenmotiv komponiert ist, so konnte ein Schriftsteller leicht auf den Einfall kommen, sein künstlerisches Geschick in der Unterdrückung des Gottesnamens und jeder Anspielung auf die Attributenformeln zu betätigen. Wenn ihm aber letzteres nicht ganz gelungen ist, so ist das nur ein neuerlicher Beweis für die zentrale Stellung des Attributenmotivs im biblischen Erzählen, Dichten und Denken. Und noch eines: In dem Buche herrscht, ebenso wie im Hohenlied, das sexuelle Motiv: das babylonische Ištarmotiv, das hier allerdings sehr gedämpft ist, hat dem Verfasser dieses nur nach, man weiss wie langen Kämpfen in den Kanon aufgenommenen Buches die Hand geführt. Kein Wunder also, wenn das Attributenmotiv verdrängt worden ist; ob nun der Verfasser von der hierin zum Ausdruck kommenden Substitutionsbeziehung zwischen Sexsualmotiv und Attributenmotiv ein Bewusstsein hatte, oder auch nicht. Am Anfang der biblisch-literarischen Entwickelung, im Uebergangsstadium, konnten sich die beiden Motive zusammen vertragen, am Ende der Entwickelung aber heisst es אין אני והוא יכולים לדור במקום אחד! Allerdings, mit der Logoslehre (Sprüche 30,4) ist der Begriff der Sohnschaft wieder eingeführt worden. Wir wissen, wohin es geführt hat: das Sexualmotiv in der Sphäre des Göttlichen hat einer neuen Religion das Leben geschenkt!

6. Daniel. Dieses Buch kultiviert in der Hauptsache das theokratische Attributenmotiv, steht im Zeichen von Engellehre und Merkabavisionen, und verdankt seine Aufnahme in den Kanon aussergewöhnlichen geschichtlichen Ereignissen, die es, wie eine Reihe anderer (im vierten Kapitel zu behandeln-

der) Schriften, auch hervorgebracht haben (Dogmengeschichte). Auch der platonische Einfluss ist ziemlich sicher.

Einzelheiten: 1,4. 5 (platonisch?), vgl. 17.20; 8—16: Sophrosyne in der den Apokryphen geläufigen Form. 2,11: Unkörperlichkeit Gottes; 20—23. 28: Weisheit u. Macht Gottes. 3: die Andreia Daniels u. seiner Freunde, vgl. zweites u. viertes Makkabäerbuch. 4,5. 6. 15: אלהים קדושים; 14: קדישין = Engel = עירין = die Wächter (Platos Phylakes? — vgl. Apokryphen). 34: die Wege Gottes: קשוט ודין. 5: Gottes Weisheit u. Macht (11. 18. 19). 6: Daniels Andreia; v. 27: Ewigkeit Gottes. 7: theokratische Merkabavision. 8: ebenfalls theokratische Vision im Motiv der alten Formel: v. 11—13. 17. 19; 24: עם קדושים archaisierend, wie auch sonst. Die Engel haben, was sonst in der Bibel nicht vorkommt, Eigennamen: Gabriel (8,16), Michael (10,13). 9: historischer Psalm im Motiv der alten Formel, mit Zitaten aus Ex. u. Deut.; vgl. die vv. 4. 10. 11. 13—19; v. 17 neue Formel; ebenso עינך in 18, trotz der, auch sonst vorkommenden Verbindungen mit אזנך: die Formel hat eben weitere Phrasen entwickelt, oder an ältere angeknüpft; 18. 19: Appell an den Namen Gottes, den Jerusalem trägt (Ez. Schlussvers). Zu v. 24 vgl. Gen. 4,15 u. Parallelstellen. 10—12: theokratische Merkabavision: Die Schutzengel der heidnischen Völker haben keine Eigennamen!

7. Chronik (Esra u. Nehemia): Dieses Buch ist eine (wohl platonisch beeinflusste) Darstellung der Geschichte aus dem theokratischen Gesichtspunkt und oft auch in der Sprache des Priesterkodex, gleichwohl aber auf dem Boden der alten Attributenformel und der Engellehre, entsprechend den benutzten Quellen. I Chr. 29,11. 12: eine pleonastische, kosmologisch-theokratische Attributenformel (von der Liturgie an hervorragender Stelle verwandt); Grundmotiv: Macht. II Chr. 7, 1. 2: der Khabod JHVH (der I Kön. fehlt) ist vom Stiftszelt des Priesterkodex auf den Salomonischen Tempel übertragen worden. Diese zwei Verse sind Ex. 40, 34. 35 nachgeahmt, an die Stelle Moses treten hier die Priester: Der Verfasser der Chronik, dem das Stiftszelt oft Verlegenheiten bereitet (so I Chr. 21,29. 30), unterlässt die Beschreibung desselben und spart auch den Khabod für den Salomonischen Tempel auf. 7,18 spielt der Verfasser (abweichend von I Kön. 9,5) mit beiden Bedeutungen von כרת. 12,7. 12, alte Formel; zu 7 vgl. Ezechiel 15,13: יותת im Sinne des Priesterkodex, vgl. I Chr. 10,14; ebenso 19, 2. 10. 24. 18: קצף. Zu 20,6 vgl. I Chr. 29,11—12. beachte hier v. 9: „Dein Name ist in diesem Hause“: der Khabod. 21,14. 18: מגפה. 26,19 würde man nach d. PK., statt ועף, eher קצף erwarten, doch soll Uhsia eben nicht sterben, daher die Abschwächung (vgl. aber 28,9). 28,9. 11. 13: alte Formel. 29,8. 10 beide, ebenso 30,8. 9, bes. v. 9: ein aus beiden Formeln kombiniertes Zitat. 32,1: אמת bedeutet hier Herrschaft des Gnadenattributs, allerdings auch im Hinblick auf 31,20 — Herr Professor Wellhausen brauchte sich darüber wirklich nicht aufzuregen! 32,25 (abweichend von II Kön. 20) קצף. 34,21. 25: Sprachgebrauch nach Ezechiel (abweichend von II Kön. 22,13. 17). Esra 7,20: קצף aus der Feder Artaxerxes ist verdächtig,

IV. Der Name Gottes:

Es entspricht einer, von den hervorragendsten jüdischen Philosophen des Altertums (Philo) und des Mittelalters (Saadja, Hallewi, Ibn Daud, Maimuni u. a.) befolgten Tradition, das Problem der Gottesnamen im Zusammenhang mit der Attributenlehre zu behandeln. Dieser Zusammenhang ist ohne weiteres einleuchtend, und wird sich uns die tiefere Bedeutung desselben in der Darstellung der Philosophen ergeben. Um aber die Kontinuität in der Entwickelung der Gedanken im Judentum auch in diesem, von den Vertretern der biblischen Wissenschaft falsch angefassten und noch mehr falsch gelösten Problem nachzuweisen, ist es unumgänglich, hier auf dieses Problem in dem, vom Hauptzweck dieser Schrift bestimmten Masse einzugehen. Haben wir ja auch schon im bisherigen Verlauf der Untersuchung dieses Problem oft berühren müssen, und konnten wir es ja oft nur mit Mühe zurückdrängen. Das mussten wir aber tun. Unsere Untersuchung im vorigen Abschnitt hat den Gegenstand nicht erschöpft, konnte ihn nicht erschöpfen. Denn dazu gehört die Orientierung im Problem, welches der Name Gottes in der Bibel uns aufgibt. Dieses Problem aber konnte nicht zugleich mit dem allgemeinen Problem der Attributenlehre und Motive behandelt werden, weil schon die Problemstellung das bereits erzielte Resultat voraussetzt. Aus der Untersuchung hat sich bereits zur Evidenz ergeben, dass das Tetragrammaton zu beiden Attributenformeln in engster Beziehung steht. Das Problem sollte daher gar nicht so gestellt werden: wie ist JHVH zu lesen, und was bedeutet dieses Wort an sich, und von welcher Sprache und von welcher Wurzel ist dieses Wort abzuleiten? Diese Fragen, so wichtig sie auch an sich sind, berühren noch gar nicht das eigentliche Problem. Dieses ist vielmehr: Was bedeutet das Tetragrammaton als terminus technicus in entscheidenden Stellen der autoratativ hervorragendsten Schriften der Bibel. Autoritative technische Prägungen pflegen sich nicht an grammatische Finessen zu klammern. In solchen Fällen waren zu allen Zeiten, und sind auch noch heute, Gesichtspunkte massgebend, die durch grammatische, allgemein lexikalische und selbst exegetische Appercüs nicht zu entdecken sind. Man

---

kann aber von Esra selbst herrühren. Schwieriger ist v. 25 : כחכמת אלהך די בידך, womit die Thora gemeint ist! Doch findet sich die Gleichung Thora-Weisheit schon im Deuteronomium (4,6).

hätte sich von vornherein sagen müssen, dass der Gottesname im Judentum mit den tiefsten Grundlagen der jüdischen Lehre in engster Beziehung stehen müsse. Diese Beziehung selbst war aufzudecken. Um die grammatisch-lexikale Rechtfertigung brauchte nicht bange zu sein. Sie könnte ja gegebenenfalls eben auch ausbleiben. Die Beziehung selbst hätte deshalb doch über allen Zweifel erhaben festgestellt werden können. Hätte man dies getan, so wäre man gewiss nicht bei dem Absurdum angelangt, im Tetragrammaton ein Zauberwort zu sehen.

Richtig formuliert, ist das Problem auch bald richtig gelöst. Aus unserer bisherigen Diskussion ergibt sich unsere Absicht, zu sagen: Die autoritativ-technische Bedeutung von יהוה deckt die rezipierte Attributenformel, ob nun die alte oder die neue damit gemeint wird. יהוה ist eine Abbreviatur für eine Formel.

Dieser Satz bedarf keines Beweises mehr, es genügt eine Orientierung. Unter den im folgenden angeführten Daten sind nur einige zunächst als Hypothesen einzuführen. Aber in der Beleuchtung, welche von der ganzen Gruppe von Tatsachen ausgeht, werden auch diese bald als Tatsachen erkannt werden (die Ausführungen in Text und Anmerkungen des vorigen Abschnitts werden vorausgesetzt):

1. Der Priesterkodex, mit dessen Schöpfungsbericht die Bibel, die hier in der massoretischen Reihenfolge durchgegangen werden soll, beginnt, gebraucht in den ersten Partieen ausschliesslich den Namen אלהים. Vor der Sintflut herrscht keine Gnade. Nach derselben zeigt Gott Noah den Regenbogen in den Wolken als אות der Gnade und schliesst mit ihm einen Bund. Abraham offenbart er die Namen אל שדי und gibt ihm einen אות am Leibe, die Beschneidung. Dann offenbart er Mose den Namen יהוה, zeigt den אות Noahs auf dem Berge, dann aber, als nach Darbringung der Opfer die Attributenformel von Mose und Ahron gesprochen wird, in und über dem Stiftszelt. Nach der Offenbarung des Namens an Mose wird im Priesterkodex ausschliesslich dieser gebraucht.

2. Der jüngere Jahvist (ebenso wie P von Ezechiel abhängig), die nächst einsetzende Quelle, gebraucht anfangs stets die Kombination יהוה אלהים, aber nur wo er, der Verfasser, selbst spricht, dagegen aber nur Elohim, wo die Geschöpfe von Gott sprechen (Gen. 3, 1. 3. 5.). Die Geschöpfe kennen also nicht den

Namen JHVH. Der erste Sündenfall (Gen. 3) verläuft ohne Gnade, wie im Priesterkodex, bei dem die Sintflut eben der erste Sündenfall ist. Und zwar sind es die Cherubim, die Engel, mit dem Schwerte, die den Menschen von der Gnade (עץ החיים! Element der neuen Formel) abschneiden (3,24); nach dem bekannten Schema. Nun kommt der zweite Sündenfall: Kain. Dieser appelliert bereits an die (alte) Attributenformel (4, 13), ja Gott selbst macht ihn auf die Gnade aufmerksam (4,7). Doch waltet die Gnade noch nicht, oder doch noch nicht ganz. Die Menschen kennen noch nicht den Namen JHVH. Kain trifft blindlings das richtige, wenn er in negativer Weise die Möglichkeit der Gnade erwähnt: er hält es eben für unmöglich. Der Verfasser gebraucht in diesem Kapitel ausschliesslich den Namen יהוה, er weiss ja, worum es sich handelt: die Attributenformel wird eben eingeführt. Für die Menschen gibt es zunächst nur einen אות der Gnade, am Leibe (an der Stirn vgl. Ez. 9,4. 6; Ex. 28,36) — das so gründlich missverstandene Kainszeichen! Mit Scheth ist hier das Stadium Mose erreicht: או הוחל לקרא בשם יהוה! (4,26). Damals haben auch die Menschen den Namen יהוה kennen gelernt! Und auch der Verfasser gebraucht von nun ab ausschliesslich den Eigennamen יהוה! Doch ist die vollständige Waltung der Gnade noch nicht erreicht. Dazu gehört noch der Altar und das Opfer. Noah wird mit einem prägnanten Ausdruck eingeführt, der paranomastisch den Effekt der Gnadenattribute darstellt: ינחמנו – וינחם. Der Fluch Gottes hing noch über der Erde aus den Zeiten Adams (bis zu dessen Tode?), daher die Sintflut, bei der nur gegen Noahs, des gerechten Mannes Familie (die nicht so gerecht gewesen sein mag, wie er; vgl. 9,25 mit dem hier ins Auge gefassten Vers 5,29) und gegen einen geringen Bruchteil der Lebewesen (vgl. Jona Schlussvers) Gnade geübt worden ist. Nach der Sintflut baut Noah einen Altar und opfert. Von nun an soll die Gerechtigkeit durch die Gnade gemildert werden (8,20—22), so beim Turmbau zu Babel. Die Arche vertritt das Stiftszelt, Noah den Hohenpriester Ahron, wie Scheth Mose vertritt. [Von unserem Standpunkt, dass die J-Quelle in Gen. 1—11 die urgeschichtliche Einleitung des Heiligkeitsbuchs darstellt, ist dies Schema noch fortzusetzen: Sinai und Stiftshütte bedeuten weitere Potenzierungen in der Offenbarung der göttlichen Gnade. Denn wie im Priesterkodex die Gnade oft entzogen und der Khabod oft zurückgezogen worden ist, was durch geeignete

Handlungen wieder gut gemacht werden musste, so auch im Heiligkeitsbuch. Nur dass hier ein anderes Prinzip und ein anderes Motivenschema herrscht. Im Sinne der Differenzierung bei Ezechiel und Zecharja sind die Cherubim, die das erste Menschenpaar von der Gnade abgeschnitten, dieselben, welche später im Stiftszelt die Vermittler der Gnade waren (vgl. Ps. 80, 2f. in der letzen Anm.). Auch im Heiligkeitsbuch ist der Eigenname Gottes stets JHVH. Die leisen Differenzen ergeben sich aus der Verschiedenheit der Situation und der Quellen, aus denen die Elemente für die Urgeschichte herstammen; was von der Sprache dieser Partieen überhaupt gilt].

3. Der Jahvist, die nächst einsetzende Quelle: Dieser Schriftsteller gebraucht von vornherein den Namen יהוה. Ob er eine urgeschichtliche Einleitung hatte, in der er einen abweichenden Sprachgebrauch beobachtet haben mag, wird sich nicht feststellen lassen. Wahrscheinlich ist das nicht. Er hat wohl mit kurzen Notizen über die Familie Abrahams begonnen, um sofort zu diesem überzugehen. Gleich in der ersten Offenbarung werden Elemente der (neuen) Attributenformel eingeführt: ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה (12,2; vgl. Num. 6,24. 27). Es ist daher sofort Zeit für Abraham, den Namen JHVH, den zunächst nur der Verfasser kennt, kennen zu lernen. Dem Schema entsprechend geschieht das nicht ohne Vorstufe. Abraham baut einen Altar in Sichem, dann einen in Bethel, hier offenbart sich ihm der grosse Name: ויקרא בשם יהוה (12,7—8). Der Gottesname wird hier mit derselben formelhaften Wendung eingeführt, wie in der unter 2. besprochenen Quelle. Von nun ab gebraucht auch schon Abraham den grossen Namen (15,2. 8). Dann kommt die Bundesschliessung auf Grund der Attributenformel (15,13 f.; beachte v. 15: בשלום, 16: ודור רביעי; wir haben es hier mit den Elementen zu tun, aus denen sich die vollständigen Formeln entwickelt haben; die prinzipielle Differenzierung vollzog sich in der jeremianischen Schule. Auch mag die Quelle J jünger sein, als die alte Formel; sie ist jedenfalls um Jahrhunderte älter als die neue). In seinem Gebet nimmt Abraham auf die Attributenformel Bezug (18,23—32). Der Altar bei Bethel, wo Abraham zum ersten Male den Namen יהוה angerufen, wird dadurch eine geschichtliche Grösse, worauf Bezug genommen wird (13,4). Und wenn Abraham den Berg Morijah יהוה יראה nennt (22,14), so bedeutet das dasselbe wie später bei Ezechiel (Schlussvers), und יראה ist der Vorläufer von עיני ה' bei Zecharja. Und ebenso

wie in Bethel wird auch in Beerschaba der Name JHVH bei besonders feierlicher Gelegenheit angerufen (21,33; 26,25), hier sollte später ein Heiligtum stehen, und es entspricht dem Schema (das weitere zu diesen Quellen, wie zu den anderen, ist bereits in den Anmerkungen zum vorigen Abschnitt ausgeführt).

4. Genesis 14, ein Stück aus einer mit den sonstigen Quellen nicht zusammenhängenden Quelle. Abraham und Lot werden hier als Personen eingeführt, von denen noch nicht die Rede war (12,13). Wir haben es hier also mit einem Bruchstück einer selbständigen Konzeption der Urgeschichte zu tun, daher dieselbe Erscheinung: Der Verfasser und Malkisedek gebrauchen den Namen אל עליון (18—20). Die vier Städte werden hier in anderer Weise heimgesucht, als in J. Dort bittet Abraham um Gnade, hier greift er selbst ein und bringt teilweise Rettung. Dann kommt Malkisedek, der König von שָׁלֵם (ירושלם, שלום), der Hohepriester, und segnet Abraham (19: ויברכהו — vgl. יברך), dann führt Abraham den Namen יהוה ein (22). Es ist sehr wahrscheinlich, dass wir es hier mit einer aus der jeremianischen Schule stammenden Bearbeitung zu tun haben. Der Verfasser weicht von seinem Gesinnungsgenossen, dem Priesterkodex, in dem Zeitpunkt ab, an welchem der Name in die Geschichte eingeführt wird, ist aber sonst ein konsequenter Anhänger der Schule: Die Katastrophe in den vier Städten spielt sich ohne Engel ab. Malkisedek bringt nur Brod und Wein, opfern darf er natürlich nicht; eine gewisse Antizipation der Gesetzgebung liegt ja vor, besonders im Zehnten, aber das Prinzip wird gewahrt. Abraham und Malkisedek sind hier die vorausgeworfenen Schatten von Mose und Ahron. Dies wird das קנה שמים וארץ erklären: Die kosmologische Konzeption der Attribute. Die Quelle, der der Verfasser seine Erzählung entnommen, mag natürlich zum ältesten literarischen Material der Bibel gehören.

5. Der Elohist, die nächst (Gen. 15) und zuletzt einsetzende, aber älteste Quelle des Tetrateuchs. Hier stossen wir auf das ungelöste Problem der Bibelkritik: Ex. 33,12—34, 9, unseren Ausgangspunkt in der Behandlung der Gnadenattribute. Dazu kommt noch Ex. 3,13—15. In den vier angeführten Quellen haben sich die Partieen, in denen der Gottesname eingeführt wird, ziemlich isoliert erhalten, es gibt da gar keine kritische Frage. Denn auch J ist in den ersten Partieen (Gen. 12. 13) isoliert geblieben.

Anders aber in den den Gottesnamen einführenden Partieen des Exodus. Die Verarbeitung ist so organisch, dass man an einer befriedigenden Quellenanalyse verzweifeln musste. Von unserem Gesichtspunkt aus (d. h. von der Quellenanalyse zunächst abgesehen) gibt es aber hier eigentlich nur eine schwierige Frage. Ausser den vier Einführungen des Namens, an deren Zugehörigkeit zu den bezeichneten vier Quellen kein Zweifel obwalten kann, haben wir noch zwei Einführungen: Ex. 3,13—15 mit dem Namen אהיה und Ex. 33,12—34,9 mit dem Namen יהוה. Denn auch daran, dass es sich in der zuletzt genannten Stelle ebenfals um die erste Einführung dieses Gottesnamens handelt, kann nunmehr wahrlich kein Zweifel mehr obwalten. Aber wozu zwei Einführungen, und dazu noch zweier verschiedener Namen, von denen überdies der eine, אהיה, eigentlich nur eingeführt wird, um auf Nimmerwiedersehen zu verschwinden? Die Schwierigkeit lässt sich reduzieren. Denn daran, dass die Einführung des Namens יהוה dem Elohisten gehört, kann nicht gezweifelt werden. Was alle Quellen der Urgeschichte im Tetrateuch (um zunächst nur auf diesen zu rekurrieren) haben, das muss auch der Elohist haben. Das war einfach Tradition. Wenn alle späteren Quellen eine solche Einführung haben, so haben sie es gewiss auch bei ihm vorgefunden, ebenso wie er es schon in seiner Quelle vorgefunden haben mag. Einen absoluten Elohisten gibt es eben nicht. Es gibt auch keinen absoluten Jahvisten, d. h. keinen, der den Gottesnamen יהוה als den Menschen vom Urbeginn bekannt voraussetzt. Die Differenzen zwischen den Quellen beziehen sich nur auf den Sprachgebrauch des Verfassers und auf den Zeitpunkt der Einführung. Der Jahvist verzichtet ganz auf den Kunstgriff, die Neuheit des Namens auch in seiner eigenen Sprache zu markieren, Priesterkodex u. Gen. 14 huldigen diesem literarischen Motiv (wie noch andere Schriftsteller s. w. u.), der jüngere Jahvist geht den Mittelweg, für sich eine Kombination beider Namen, für die Geschöpfe nur אלהים bis zum Zeitpunkt der Offenbarung des Namens. Im Zeitpunkt stimmen Jahvist u. Gen. 14 überein, Abraham, hierin bezeichnen diese beiden Quellen den Mittelweg, der jüngere Jahvist hat einen extrem frühen Zeitpunkt, Scheth, der Priesterkodex einen extrem späten, Mose. Es ergibt sich also mit Gewissheit, dass der Elohist die Einführung des Gottesnamens hat, und zwar zunächst im allgemeinen in der Zeit Moses. Wir können also sagen, dass in Bezug auf die zwei eben behandelten

Differenzpunkte der Elohist mit dem Priesterkodex übereinstimmt, d. h. der letztere hat hierin, über die Mittelglieder (oder vielleicht über nur ein Mittelglied, den Jahvisten) hinweg, auf den Elohisten zurückgegriffen.

Es bleibt also nur die Schwierigkeit mit dem Namen אהיה. Was bedeutet dieser Name, und warum verschwindet er? Zunächst das letztere: Man kann eigentlich gar nicht sagen, dass der Name אהיה als Gottesname aus der Bibel verschwunden ist. Man hat bereits darauf hingewiesen (Rob. Smith), dass Hos. 1, 9: אנכי לא אהיה לכם auf unsere Einführungsstelle in Exodus blickt. Nun wissen wir, dass dieser Vers in engster Verbindung mit Hoseas Attributenmotiv steht. אהיה bedeutet also ebenfalls die Attributenformel! Gewiss, so ist es: In allen Stellen, in denen אהיה vorkommt, steht es in engster Verbindung mit einer der Attributenformeln: Gen. 26,3: ואהיה עמך ואברכך; 31,3 (weniger deutlich); Ex. 4,12. 15 ist im Zusammenhang mit der Hauptstelle zu behandeln; Deut. 31,32 bezieht sich durch v. 22 auf vv. 16—18, und diese שירה wird in dem von der Wolkensäule bedeckten Zelte geoffenbart (s. w. u.); Jos. 1,5 u. 3,7 gehört zum vorhergehenden; Richter 6,17 vgl. weiter unten; II Sam. 7,6: ואהיה מתהלך באהל ובמשכן = I Chr., 17,5: ואהיה מאהל אל אהל וממשכן — man hat schon längst erkannt, dass das Stiftszelt in der ersteren, vielleicht aber in beiden Stellen nicht ursprünglich ist; diese Stelle weist auf eine frühere Entwickelungsphase des Gottesnamens in dem Sinne hin, dass der richtige Gottesname erst mit der Erbauung eines festen Heiligtums in Waltung getreten ist (was der Priesterkodex auf das Stiftszelt übertragen hat); II Sam. 7,9. 14 = II Chr. 17,8. 13 mit Zitaten aus der (alten) Attributenformel; Jerem. 11,4 blickt auf die Hauptstelle in Exodus; 24,7; 30,22; 31,1; 32,37 — sämtlich umgeben von Zitaten aus den Attributenformeln; (beachte 24,7: ושמתי עיני עליהם לטובה, Element d. neuen Formel); Ez. 11,20; 14,11; 34,24; 36,28; 37,23 — sämtlich inmitten von Zitaten aus den Formeln; beachte besonders 34,24—25: יהוה אהיה — ברית שלום; zu Hosea s. w. unten; Zech. 2,9: ולכבוד אהיה בתוכה — אהיה לה; 8,8 mit Zitaten; auch Sprüche, 8,30, wo die Weisheit (Logos) von sich zweimal אהיה sagt, ist ein Reflex der Tatsache, dass אהיה eine frühere Phase in der Entwickelung des Gottesnamens darstellt. Denn das ist es, worauf all die angeführten Stellen und noch andere, sofort zu besprechende Momente hinweisen. Es hat eine Zeit gegeben, in welcher אהיה der

Gottesname par excellence war. Die beiden Namen rivalisierten sozusagen miteinander, bis endlich der Name יהוה den Namen אהיה so weit verdrängt hat, dass wir nur einige Reflexe dieser Phase in der Bibel finden können. Für uns ist die Tatsache, dass אהיה die (in der Entwickelung begriffen gewesene) Attributenformel dargestellt hat, sehr verständlich: אהיה bedeutet: Ich werde (mit euch) sein (wie die Talmudisten unsere Hauptstelle richtig interpretieren: in jedem Exil und in jeder Notlage wird meine Gnade bei euch sein). Die Gegenwart Gottes bedeutet aber in der ganzen Bibel (nach der Verkündigung der Formel) die Waltung der Gnadenattribute. Jetzt wird das folgende von selbst einleuchten:

Nicht nur, wie allgemein angenommen, die Einführung des Namens אהיה gehört dem Elohisten (betreffs v. 15 s. w. u.), sondern, gegen die allgemeine Annahme, auch die Einführung des Namens יהוה in Ex. 34. Die Annahme, dass diese Stelle dem Jahvisten entnommen ist (Dillmann) ist unhaltbar. J kennt nicht nur den Gottesnamen seit Abraham, sondern auch die Gnadenattribute, auf die er vielfach, und auch in dem unmittelbar vorhergehenden (32,9—14. 34) Bezug nimmt. Was gab es noch, das einer so feierlichen Verkündigung bedurfte? Ebensowenig aber kann dies das Werk des Redaktors von JE sein (Wellhausen), jedenfalls nicht in dem Sinne, dass die Hauptsache, die Einführung des Namens und der Formel, nicht dem Elohisten entnommen wäre. Alle anderen Quellen haben bereits den Gottesnamen im Zusammenhang mit Gnadenattributen eingeführt, E hat noch keines von beiden eingeführt. Denn unter allen von uns nachgewiesenen Stellen, in denen auf die Attributenformel Bezug genommen wird, gehört keine dem Elohisten (s. oben die Anmerkung zu Gen. u. Ex.; Gen. 20, 4 E = 18,23 J, aber die Vergebung von Sünden im Wege der Gnade kennt nur J 18,26 f.; Ex. 15, das Meereslied, wird gewöhnlich E zugeschrieben, es wird aber ebenso allgemein anerkannt, dass dieses Lied eine spätere Bearbeitung erfahren hat; Ex. 17, 15. 16 können E schon deshalb nicht zugeschrieben werden, weil der Name יהוה vorkommt; es sei denn, dass man diese Stelle als die Einführung des Gottesnamens in E ansprechen wollte, aber dazu ist diese Stelle nicht feierlich genug: die formelhaften Worte ויקרא בשם ה׳ gehören dazu, wenn sie auch in dem versprengten Stück Gen. 14 fehlen — die Hauptquellen entscheiden; der Priesterkodex macht das feierlich genug, er hat eben auch hier eine andere Formel; s. w. u.; Ex. 20,5—7: Dekalog, es ist bereits oben erkannt worden, dass die

Zitate aus der Gnadenformel ein späterer Zusatz sind). Was bleibt da anderes übrig, als die Annahme, dass die Einführung des Gottesnamens יהוה im Zusammenhang mit der Attributenformel dem Elohisten gehört? Dieses Ergebnis, unabhängig von der weiteren Analyse der behandelten Partie, gesichert, finden wir, was ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer Annahme ist, dass der Elohist dasselbe Schema hat, wie die anderen Quellen, d. h. die anderen haben es ihm entnommen und in Einzelheiten variiert:

Der Elohist gebraucht in seiner Erzählung der Vätergeschichte ausschliesslich den Namen Elohim (was der PK. ihm nachahmt). Der erste Sündenfall: Joseph und seine Brüder (J_2 hat dafür Kain und Abel; P Sintflut; Gen. 14 die Schlacht mit den Königen; J hat keine erste Sünde, Sodom spielt nach der Einführung des Namens, und Abraham kennt bereits die Gnadenattribute vor der Zerstörung — vielleicht liegt eine Umstellung vor; E kennt weder Sintflut noch die Sodomgeschichte!). Bei diesem ersten Sündenfall waltet keine Gnade (vgl. Gen. 42,21. 22!). Das hat, wie die Talmudisten schon bemerkt haben, die egyptische Bedrückung zur Folge. Als aber diese erste Sünde gesühnt war (vgl. die Anspielung — als Element der später einzuführenden Formel, in Gen. 50,24. 25 = Ex. 16,19), und Gott das Volk erlösen wollte, offenbarte er Mose zunächst den Namen אהיה, indem er ihm zugleich einen אות gegeben (P hat, statt Mose, Noah u. Abraham, andere אותות und, statt אהיה , אל שדי: J_2 hat das Kainszeichen!). Dieser Name sollte den Israeliten zur Versicherung der Gnade mitgeteilt werden (Ex. 3,12—14: zu 15. 16 s. w. u.). Dieser Gnadenname zeigte sich aber bei der zweiten Sünde, der vom goldenen Kalbe (oder richtiger der מסכה; Dogmengeschichte), nicht wirksam (s. w. u.). Die Strafe kommt in ihrer ganzen Strenge (32,15—29 — manches, besonders יהוה 26. 27, rührt nicht von E her — vielleicht vom Redaktor), teilweise in Form einer kleinen Sintflut (v. 20). Jetzt betet Mose zu Gott und als Antwort auf dieses Gebet kommt die Offenbarung des Namens יהוה und der Attributenformel, deren zusammenfassender Ausdruck dieser Name ist. Und das geschieht auf dem Berge Sinai, aus der Wolke heraus und irgendwie im Zusammenhang mit dem heiligen Zelte und der Wolke (Ex. 33,7f. — vgl. PK.). Nach der Einführung gebraucht der Elohist den Namen יהוה (wo dieser Name vor dessen Einführung vorkommt, rührt er gewiss von anderer Hand her). Elohim kommt nur einmal vor, gelegentlich des Murrens des Volkes gegen Gott

und Mose, warum sie es aus Egypten geführt haben (Num. 21,5), und mehrmals in der Erzählung von den Begegnungen Gottes mit Bileam (Num. 22—24; hier finden wir oft auch JHVH in Stellen, die E zuzuschreiben sind, aber auch hier mag der Name auf eine andere Hand hinweisen). Diese beiden Ausnahmen sind leicht erklärt. In der Formel ist das erste יהוה zu ויקרא zu ziehen: Gott offenbarte Mose den Namen יהוה in dessen voller Bedeutung, nachdem es in der Vorankündigung in v. 19 bereits andeutungsweise geschehen war.

Dieses Ergebnis ist, wie gesagt, von der weiteren Quellenanalyse der hier in Betracht kommenden Partie unabhängig. Im Gegenteil, dieses sichere Ergebnis gibt die Richtung für die weitere Analyse an. Die Ausführung dieser Analyse gehört, genau genommen, nicht hierher[1]).

---

[1]) Von den hier gewonnenen Gesichtspunkten aus wird der consensus gentium, dass wir es in dieser, der kritischen Analyse so beharrlichen Widerstand leistenden Partie nur mit E, J und dem Redaktor von JE zu tun haben, aufzugeben sein. Das Kriterium der Gottesnamen gilt für diese Partie nicht mehr, da auch E hier durchweg, auch unmittelbar vor der Einführung des Gottesnamens JHVH, diesen gebraucht haben mag, wie das Beispiel von J_2 lehrt, der E hierin gefolgt zu sein scheint. Aber wir haben bereits andere Kriterien, die auf Quellen ausser J u. E hinweisen; auch muss man mit späteren Einschaltungen rechnen. Eine ganz befriedigende Analyse können auch wir nicht durchführen, aber folgendes wird zu beachten sein:

Zunächst gibt es hier Elemente, die auf P hinweisen: 33,5 רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך erinnert lebhaft an Num. 16,21 u. 17,10: ואכלה אתם כרגע. Freilich im Priesterkodex gibt es keine Sünde unmittelbar nach dem Sinaibunde, und die ganze Verhandlung hat keinen sichtbaren Grund. Aber es ist immerhin möglich, man könnte sagen wahrscheinlich, dass auch er der Tradition gefolgt sei, nach oder vor dem Sinaibunde irgend einen Abfall oder Ungehorsam zu berichten. Hat ja P zunächst nur den Namen יהוה, aber noch nicht die Formel, dazwischen kann ja noch irgend eine Störung vor sich gegangen sein, die von der Geschichte vom goldenen Kalbe verdrängt worden ist. Ferner 33,12: ידעתיך בשם u. 17: ואדעך בשם erinnern an Ex. 6,3 ושמי יהוה לא נודעתי להם (ושמי = בשמי; Kusari II,2); 33,14. 15: פני ילכו u. פניך הלכים machen den Eindruck, als ob sie die Attributenformel des Priesterkodex vorbereiten wollten. Man denke daran, wie sehr diese an ihrer jetzigen Stelle ein versprengtes Stück ist. Auch כבוד (v. 18), obschon auch sonst für die Gnadenattribute gebraucht, so ist es doch vorzüglich von Ezechiel (unter den Quellen der Thora vorzüglich von P) in diesem Sinne gebraucht worden (vgl. Num. 14,21 — was aber ebenfalls ein Element aus P sein mag). In v. 14 והנחתי steckt vielleicht das ויחנך aus der Formel des Priesterkodex. Freilich handelt es sich in diesen Stellen um die Frage, ob Gott oder der

Malakh vor den Israeliten herziehen soll. Aber erstens sind diese Elemente hier in den Zusammenhang hineingearbeitet, in P kann es sich um etwas anderes gehandelt haben, und zweitens ist zu beachten, dass auch in ihrem jetzigen Zusammenhang die angeführten Stellen an sich dies durchaus nicht besagen. Vergleichen wir daraufhin die Verse 32,34; 33,14; 33,5 miteinander. Sie sind so verschieden von einander, dass sie unbedingt drei verschiedenen Quellen zugeteilt werden müssen. 32,34 wird der Malakh eingesetzt, auf die Dreizehn-Formel verwiesen, und die Angelegenheit als abgeschlossen hingestellt; dazu scheint noch 33,6 (Ex. 3,1 gehört, ebenso wie das unmittelbar folgende, ebenfalls zu J) zu gehören, das ebenfalls den Gegenstand so beschliesst, dass man keine weitere Verhandlung erwarten kann. — Diese Stellen gehören somit J. 33,5 spricht nicht vom Malakh und stellt die Angelegenheit als noch nicht abgeschlossen hin, die Frage bleibt noch offen. Dasselbe gilt von 33,2—4, nur dass hier der Malakh eine Rolle spielt; 1—4 gehört somit E, bei dem die Malakh-Frage offen bleibt, 33,5 gehört P, bei dem es keine Malakh-Frage gibt, aber die Frage offen bleibt, was mit den Israeliten (die offenbar irgend einen Ungehorsam begangen haben) geschehen solle. Die folgenden, das Zelt behandelnden Verse 33,7—11 (in 7 sind die Worte וקרא bis מועד und אשר אה״מ spätere Einschaltung) können sowohl J wie E entstammen, gehören aber wahrscheinlich zu E, nur müssten sie hinter 34,9 stehen. Dafür spricht die Tatsache, dass P, der in diesen Stücken E folgt, es so hat: erst die Wolke mit dem Khabod am Sinai, dann dasselbe in und über dem Zelte. Im folgenden, 33,12—34,9, gehört 34,1—9, jedenfalls aber 34,5—9, bestimmt E, und ebenso 33,19, die Einleitung zu 34,5—9. In den noch verbleibenden Versen 33,12. 18. 20—23 gibt es bestimmt kein Element aus J. Für ihn ist diese Frage endgiltig abgeschlossen. Nur für E, der die Verkündigung der Formel in 33,19 u. 34,5—9 hat, und für P, der die Verkündigung der Formel in Num. 6,23—27 hat, ist noch die der Verkündigung vorhergehende diesbezügliche Bitte Moses zu erwarten. In den Versen Ex. 33,12—18. 20—23 liegt also die Bitte Moses in zwei Fassungen vor, in der E's u. in der P's. Ausserdem ist noch eine Vorankündigung für P zu warten, entsprechend der in v. 19 für E.

Damit ist das Gebiet des Problems beträchtlich eingeschränkt. Und doch kann man nicht über Mangel an Material klagen, es herrscht noch immer eine in die Augen springende Ueberfüllung. Nehmen wir zunächst die Verse 33,20—23. Sie sind anthropomorphistisch in einem Masse, wie wir es weder bei E noch bei J finden. Ex. 33,11, Num. 12,7 u. Deut. 34,10 lassen auch Mose mit Gott „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. Deut. 5,4), oder „von Mund zu Mund sprechen“ und „Gottes Gestalt schauen“. Aber wenn auch diese Sprache sich mit der Betonung der absoluten Bildlosigkeit Gottes im Deuteronomium nicht gut verträgt, so ist es doch leichter, sie bildlich zu verstehen, als die Unterscheidung von „Rücken“ und „Angesicht“ in Ex. 33,23. Und das liegt auch schon in v. 20: Diese Sprache will nicht bildlich genommen werden. Da es sich aber um ein Bild Gottes nicht handeln kann, so haben wir hier an eine Merkabavision zu denken, vgl. 22 כבדי mit Ezech. 1,28 u. Parallelstellen. Dazu wäre wohl noch v. 18 zu nehmen (wir hätten also für diesen Vers von P abzusehen). V. 18 ist die Bitte Moses,

20—23 die Antwort Gottes. Wir hätten also noch ein aus Bitte und Antwort bestehendes Stück, durch dessen Ausscheidung durchaus kein Mangel entsteht. Für das, was wir in E u. P noch erwarten können, bleibt noch genug. Man bedenke auch, dass 33,22. 23 mit 34,1—4, jedenfalls mit 34,2, im Widerspruch steht. Und kann auch dieser Widerspruch durch die bekannte identifizierende Interpretation leicht beseitigt werden, so macht doch eine jede dieser beiden Ortsbestimmungen die andere überflüssig. Dafür aber, dass die Ortsbestimmung in E ראש ההר (34,2) war, zeigt der in diesen Stücken E folgende P, der für die entsprechende Szene ebenfalls ראש ההר hat (Ex. 24,17; daran, dass P die Schrift E's rein vor sich hatte, kann nach all dem, was nachgewiesen worden ist, nicht gezweifelt werden). Es liegt nahe, diese Verse J_2 (der Einleitung des Heiligkeitsbuchs) zuzuschreiben. Diese Quelle hat zwar den Gottesnamen und die Attributenformel bereits mit Scheth-Mose eingeführt. Immerhin ist es ganz plausibel, dass sie beim wirklichen Mose eine Steigerung hat eintreten lassen. In der Sache selbst war keine Steigerung mehr möglich, Name und Attribute waren bereits da, aber das sichtbare Zeichen der Attribute konnte eine Steigerung erfahren. Man denke an Ezechiel, erst das Zeichen an der Stirn (9,4. 6), dann die Merkaba im Heiligtum (43,3). Ebenso konnte es J_2, der ja in allen Stücken Ezechiel folgt, haben: Erst das Zeichen an der Stirn (Kain), dann der Name יהוה (Scheth), zuletzt die Merkaba (Mose). Denn auch bei Ezechiel kommt der Name in Wahrheit vor der Merkaba, wenn er auch erst später eingeführt wird (Schlussvers), da wird eben nur berichtet, dass mit der Wiederkehr der Merkaba die Stadt diesen Namen (bereits) hat. Mose mag nun nach dieser Quelle etwas mehr verlangt haben, als ihm Gott gewähren sollte. Hat es ja im Stiftszelt wirklich keine Merkaba, sondern nur zwei Cherubim gegeben (die Cherubim sind dieser Quelle entnommen; s. vorigen Abschnitt). Wie dem nun auch sein mag, die Verse 18. 20—23 sind jedenfalls auszuscheiden, in den Quellen E, J und P sind sie ein unmöglicher Fremdkörper (von 18 für sich kann dies natürlich nicht gesagt werden). Wenn diese Verse nicht J_2 gehören, so sind sie ein späterer homiletischer Zusatz, der v. 12 mit Deuteronomium 4,12—15 u. 6,21 harmonisieren will, wobei natürlich ebenfalls eine Merkaba-Vorstellung vorauszusetzen ist.

Wir hätten es also nur noch mit Ex. 33,12—17 zu tun, wo wir noch für E die Bitte Moses und für P ausser dieser noch die Vorankündigung Gottes zu erwarten haben. Diese Verse sind ziemlich organisch verarbeitet und bieten der Analyse grosse Schwierigkeit. Jedoch lässt sich folgendes vermuten: v. 12, die Bitte Moses besteht aus Elementen der Bitte in beiden Quellen. 12a blickt auf 1. 2 und gehört E, 12b gehört P (in חן ist ויחנך vorbereitet), 13—15 P, 16 E, 17 P. Die Reihenfolge der Verse wäre dann wie folgt:

Elohist: 12a. 16 = die Bitte Moses, 19 = die Vorankündigung Gottes, (34,1—7 = die Verkündigung des Namens im Zusammenhang mit der Attributenformel; 8. 9. Schlussgebet Moses).

Priesterkodex: 12b. 13 = die Bitte Moses, 17. 14 = die Vorankündigung Gottes, 15 = Schlussgebet Moses (Num. 6, 23—27 = Verkündigung der Attributenformel; im Original des Priester-

6. Das Deuteronomium: Im Deuteronomium lässt sich kein Attributenschema in dem Stile der übrigen Quellen der Thora nachweisen. Leicht begreiflich, das Deuteronomium verzichtet auf eine Darstellung der Vätergeschichte (s. den zweiten Abschnitt dieses Kapitels), daher auch auf die Darstellung der Entwickelung der Attributenlehre und des Gottesnamens. Das Deuteronomium, selbst in den späteren Zusätzen (mit der einzigen Ausnahme von 31,23: אהיה), besonders aber das eigentliche deuteronomische Bundesbuch (5—26. 28), bietet eine systematische Darstellung der Religion Israels auf Grundlage der Attributenlehre. Es pflegt auch besonders den theokratischen Gedanken, aber vermeidet alles, was auf ein früheres Stadium der Entwickelung hinzuweisen geeignet ist. Wenn wir hier und da ein derartiges Element entdecken, so hat es sich sehr gegen die Absicht jener begeisterten Propheten eingeschlichen, die in diesem Buche die Quintessenz der Lehre Israels subspecie aeterni darstellen wollten. Und stünden uns nicht die anderen Quellen zu Gebote, im Deuteronomium für sich hätten wir die wenigen, die Entwickelung verratenden Elemente schwerlich entdecken können. Wir wissen auch, dass das Deuteronomium nicht die ganze Attributenformel akzeptiert hat: Das Attribut der Langmut hat es prinzipiell und ausdrücklich abgelehnt (7,11). Das ist im vorigen Abschnitt dargelegt worden, und werden wir darauf im gegenwärtigen noch zurückzukommen haben.

Aber auch in ausserpentateuchischen biblischen Schriften, sei es in solchen, die einmal eine selbständige Stammesgeschichte dargestellt haben mögen (s. zweiten Abschnitt), sei es auch in solchen, die ihrer ganzen Natur und Anlage nach davon weit entfernt sind, finden wir Spuren des in den Quellen des Tetrateuchs

---

kodex wird die Distanz zwischen Vorankündigung und Verkündigung der Attributenformel nicht gross gewesen sein. In Lev. 9,22—23 wird die Formel bereits vorausgesetzt, vergleicht man nun die vorhergehende Partie mit Ex. 29, so könnte man die Verkündigung der Formel etwa hinter Ex. 29,35 vermuten. Die in Ex. 33 verarbeiteten Stellen mögen ihren Platz vor Ex. 24,12 f. gehabt haben. Das würde sich mit dem Schema E's decken; vgl. die Aufeinanderfolge von: Ex. 33,19 + 34,1—7 mit Ex. 33,17. 14 + Ex. 24,12—18 P).

Die Frage nach dem Gesichtspunkt der jetzigen Reihenfolge und Zusammensetzung dieser Partie bleibt auch für den Fall, dass die obige Lösung das Richtige trifft, der ungelöste Rest des Problems.

festgestellten Entwickelungsschemas. Die letzteren Schriften wollten natürlich nicht die Entwickelung darstellen, aber das Schema bot den betreffenden Schriftstellern ein künstlerisches Kompositionsmotiv:

7. Josua 24. In diesem, die Erneuerung des Bundes (unter Ausschaltung des Engels: Dogmengeschichte, s. oben) darstellenden Kapitel wird der אלהים, den die Vorfahren Israels in Mesopotamien und in Egypten verehrt haben, dem יהוה entgegengesetzt, mit dem jetzt der Bund erneuert werden soll (14—27). Der Elohim von Egypten kann unmöglich mit den „anderen Elohim" der Vorfahren Abrahams (2) identifiziert werden. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dass Josua dem Volke einschärft, der יהוה sei אלהים קדשים אל קנוא (19; s. vor. Absch.), und das Bundesbuch gerade תורת־אלהים genannt wird (26). Das Kapitel mag eine Bearbeitung erfahren haben. In seiner gegenwärtigen Gestalt würde es nur den Schluss zulassen, dass eine Zeit lang eine gewisse Rivalität zwischen dem alten Gottesnamen: Elohim und dem neuen: JHVH bestanden hat. So ist es nun gewiss, umso schwieriger aber ist es, dass gerade JHVH die Attribute אלהים קדשים אל קנוא darstellen soll. Hat es eine Entwickelungsphase gegeben, in welcher das Attribut אל קנוא eine Abschwächung erfahren hatte? Und war es der Name יהוה, der dieses wieder betont hat? Es ist bereits angedeutet worden, dass es eine Rivalität zwischen אהיה und יהוה gegeben hat, und werden wir bald sehen, dass in dieser Rivalität der letztere tatsächlich die Wiederbetonung des Attributs אל קנא bedeutete. Nun kommt אהיה dreimal im Zusammenhang mit Josua vor (Deut. 31,23; Josua, 1,5; 3,7), und obschon im vorliegenden Kapitel auf diesen Namen nicht Bezug genommen wird, so mag hier doch ein Reflex der Entwickelungsphase אהיה — יהוה mit wirksam sein.

8. Richter 6,11—24: die Einleitung zu der, einst vielleicht selbständigen Stammesgeschichte, in der Gideon die Heldenrolle spielt. Der Verfasser gebraucht den Namen יהוה, und auch Gideon wird vom Malakh mit יהוה עמך begrüsst (12), gleichwohl liegt hier das Entwickelungsmotiv offen zum Tage: Die erste Verheissung ist: כי אהיה עמך (16; vgl. Ex., 3,12—14), dann betet Gideon: אם נא מצאתי חן בעינך (vgl. Ex. 33,13) und verlangt einen אות (17), der ihm auch darin gegeben wird, dass ein vom Engel hervorgerufenes Feuer das Opfer verzehrt (21; vgl. denselben Vorgang beim Verkünden der Attributenformel des Priesterkodex,

Lev. 9,22—24). Dann spricht Gideon selbst die Gewissheit aus, dass יהוה, von dem er sein Volk verlassen wähnte (13), wieder gegenwärtig ist, und ist ängstlich darüber, dass er einen מלאך יהוה פנים אל פנים gesehen hat (22; vg. Ex. 33,12. 14. 15. 20. 23), der Engel aber beruhigt ihn, indem er ihm zuruft שלום לך, das ermutigt Gideon, und er baut einen Altar und nennt ihn den bezeichnenden Namen יהוה שלום (23. 24; vgl. Ezechiel Schlussvers und den Schlussakkord der Attributenformel des Priesterkodex!). Haben wir es hier mit dem, (besonders durch Einschiebung von v. 13) der späteren Geschichtsdarstellung angepassten Prototyp des Entwickelungsschemas in den Quellen des Tetrateuchs zu tun? Das ist aus gewichtigen Gründen (s. den zweiten Absch.) anzunehmen. Die Nachahmungen sind auch mehr gekünstelt.

In diesem Zusammenhang mag noch erwähnt werden, dass in der (einst vielleicht ebenfalls ein Stück selbständiger Stammesgeschichte darstellenden) Abimelech-Geschichte ausschliesslich der Name אלהים gebraucht wird (9,8. 9. 13. 23. 56. 57). Und auch die Bitte Gideons, den Namen des Engels zu erfahren, und die Versagung desselben gehören zum Schema von Ex. 33.

9. Richter, 13—16: die Schimschon-Geschichte: Der Verfasser gebraucht grösstenteils den Namen יהוה, hin und wieder aber auch אלהים (13,9; 15,19). Manoachs Frau aber und er selbst gebrauchen zunächst nur Elohim (6. 7. 8), und auch der Malakh in seiner Mitteilung an die Frau gebraucht nur diesen Namen (5). Erst in der Offenbarung an Manoach, unter demselben Zeichen wie bei Gideon, teilt der Malakh dem Manoach den Namen יהוה mit (16—21). Manoach aber wagt es noch immer nicht, diesen Namen auszusprechen (22), seine Frau dagegen hat mehr Vertrauen, und, in der Gewissheit, dass Gott ihnen Seine Gnade zugewandt hat, wagt sie es, diesen Namen auszusprechen (23). Und sie hat sich nicht geirrt: als der Knabe heranwuchs — ויברכהו יהוה! (24; vgl. יברכך יהוה!).

Manoach und seine Frau scheiden aus, der eigentliche Held, Schimschon, tritt auf den Schauplatz. Dieser gebraucht den Namen אלהים (16,17), erst im letzten Moment seines Lebens, vor der grössten und letzten Heldentat, der er dieses opferte, leitet er sein Gebet, in dem er den Namen Elohim gebraucht, mit יהוה ein (16,28).

Haben wir es auch hier mit einem Element unseres Entwickelungsmotivs zu tun? Was wir von der Gideongeschichte gesagt haben, gilt auch hier.

Es mag noch darauf hingewiesen werden, dass in Richter 17—18 der Levite der Vertreter des Gottesnamens יהוה zu sein scheint (vgl. 17,2. 3. 5. 13; 18,5. 6: לכו ל ש ל ו ם נכח יהוה דרככם!). Ist der Gottesname יהוה zuerst innerhalb eines Hauses entwickelt worden, um dann einen ganzen Stamm für sich zu gewinnen (18,19), um endlich Gemeingut aller Stämme zu werden? (I Sam. 4—6: die Wegnahme der Bundeslade. Der Verfasser und die handelnden Israeliten gebrauchen beide Gottesnamen, die Philister stets אלהים, nur in der Beratung mit den Priestern und Zauberern über die Rücksendung der Lade יהוה — 6,1—8, war nicht ursprünglich auch hier אלהים?).

10. I Samuel 9,1—10,16: die Geschichte Samuel-Saul: Saul und sein Diener gebrauchen den Namen Elohim, mitbezug auf Samuel gebraucht der Verfasser יהוה, Samuel in seiner Rede zu Saul vor der Salbung bedient sich des Namens Elohim, um unmittelbar nach der Salbung ihm die grosse Botschaft mit dem Namen יהוה zu eröffnen! (10,1; ein neuer Beweis für die Selbständigkeit dieser Erzählung; s. noch nächsten Abschnitt, erste Anm.). [I Sam. 17: David-Goljath-Geschichte. Sieht man von v. 37, der 36b wiederholt — teilweise aber auch ganz unerwartet einschränkt — und sich als spätere Einschaltung kennzeichnet, ab, so gebraucht David zunächst den Namen Elohim (26. 36), dann erteilt ihm Saul den Auftrag zum Zweikampf mit Goljath mit den Worten: לך ויהוה י ה י ה עמך, dann erst sagt auch David, er kämpfe ב ש ם יהוה צבאות! (45.47); II Sam. 7,18—29 macht sich das Bestreben fühlbar, die Namen Elohim, JHVH und wohl auch אהיה (24) zu identifizieren; vgl. Josua 24; hier ist besonders v. 28 zu beachten: אדני יהוה אתה הוא ה א ל ה י ם ודבריך יהיו א מ ת; I Kön. 18 offenbart sich יהוה als identisch mit dem (wirklichen) אלהים im Zeichen des Feuers, das das Opfer verzehrt v. 23—25, 37—39; Isebel, 19,2, gebraucht Elohim mit dem Plural der Verba; vgl. 20,10. 13. 23. 28; in der Weinberg-Geschichte, 21, gebrauchen Naboth (3) und Elia (19 f.) den Namen JHVH, aber Isebel und die Zeugen (10. 13) Elohim; II Kön. 5. vgl. 7. 11. 15. 16. 17. 18; 9,3. 6. 7. vgl. I. Sam. 10,1].

In den letzten Beispielen (Nr. 5 f.) haben wir es, zum Teile wenigstens (s. n. Absch. Anm.), mit den Anfängen der Entwickelungsmotive in der Komposition zu tun. Die folgenden fallen in die Zeit zwischen Elohist-Jahvist und Priesterkodex-Heiligkeitsbuch (zu Gen. 14 s. oben). Sie bilden die Mittelglieder in

der Entwickelung des Schemas vom Zusammenhang des Gottesnamens mit der Attributenformel.

11. Jesaja 7,11—17 wird der Name עמנואל = אהיה unter einem אות gegeben; 9,5 eine Attributenformel, wie oben ausgeführt (zu צבאות s. w. u.).

12. Ezechiel, das Attributenschema mit dem Schlussakkord יהוה oben ausgeführt (zu אדני יהוה s. w. u.).

13. Hosea. Das Attributenschema Hoseas ist oben zur Genüge besprochen, und auch auf den Reflex des älteren Gottesnamens אהיה ist bereits hingewiesen worden. Hier soll noch 12,6 besonders beleuchtet werden: ויהוה אלהי הצבאות יהוה זכרו, damit soll offenbar der Name יהוה als Marke der Attributenformel (s. oben die Anmerkungen zu Hosea) gesichert werden. Wir sind oben auf eine ziemlich gleichlautende Stelle gestossen, Ex. 3,15. 16. Nach der Einführung des Namens אהיה und nach dem ausdrücklichen Auftrag: Also sage zu den Kindern Israels: אהיה hat mich zu euch geschickt!" (14), lesen wir: „Und ferner sagte Gott zu Mose: Also sage zu den Kindern Israels: יהוה der Gott eurer Väter — hat mich zu euch geschickt זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר!" (15). Es kann nach allem, was wir oben ausgeführt haben, keinem Zweifel unterliegen, dass unser Vers nicht von E herrührt, ebenso dass wenigstens der Name יהוה im folgenden (16) nicht ihm gehört. Vers 15 von כה bis דר ist aber überhaupt überflüssig. Schaltet man diese Worte aus, so wird der durch sie gestörte Zusammenhang zwischen den ersten fünf Worten von v. 15 mit (dem jetzt unvermittelt einfallenden) v. 16 wiederhergestellt. Diese Worte sind somit eine spätere Einschaltung mit der offenkundigen Absicht, den Namen יהוה gegen den Namen אהיה zu sichern: Dieser, der Name יהוה, ist Mein Name in Ewigkeit, Mein Anrufungsnamen für alle künftigen Geschlechter! Der Name אהיה, das ist der Schluss, zu dem wir von dieser Stelle aufgefordert werden, war von nur vorübergehender Geltung (s. w. unten zu צבאות; Psalmen s. w. u.).

14. Job. Sieht man von den späteren, den Satan einführenden Einschaltungen (1,6—12. 21; 2,1—6a) ab, so kommt der Name יהוה in diesem Buche vor Kap. 38 nur einmal vor: 12,9. Schon dieser Umstand, besonders aber die Tatsache, dass die Verse 9—13 den Zusammenhang von 8 mit 14 unterbrechen, wozu noch kommt: das einleitende מי לא ידע בכל אלה und die Betonung der Weisheit als Schöpfungsorgan — lässt es als sicher

erscheinen, dass wir es hier mit einer späteren Einschaltung zu tun haben. Das vorausgesetzt, ist das Schema des Buches wie folgt:

Der Verfasser und alle auftretenden Personen vermeiden den Namen יהוה, sie gebrauchen אלהים, אל, vorzüglich aber אלה und שדי (28,28: אדני, aber der ganze Vers ist ein Zusatz und rührt offenbar von derselben Hand, wie 12,9—13, her). Von den achtundvierzig שדי in der ganzen Bibel entfallen auf das Buch Job nicht weniger als einunddreissig (davon sechs in der Partie Elihu 32—37; dieser Interpolator erkannte also das Schema und war aufmerksam genug, es nicht zu stören; über אלה s. weiter unten). Am Ende des Gesprächs bittet Job Gott, שדי möge ihm mit einem Zeichen antworten (31,35: תו — vgl. Ezech. 9,4. 6; Priesterkodex Gen. 17, 1. 11). Jetzt erst, in der Antwort Gottes, führt der Verfasser den Namen יהוה ein (41,1), den auch fernerhin nur er selbst gebraucht. Wenn Gott zu Job spricht, so gebraucht er die anderen Gottesnamen (besonders beachtenswert ist 40,1—3!). Job bekämpfte die Attributenformel, der Verfasser lässt ihn daher nicht den Namen יהוה gebrauchen. Und auch er selbst gebraucht diesen Namen nur zuletzt, wenn die Waltung der 'Gnade im Hintergrund schon sichtbar ist. Er gebraucht mit Vorliebe den Namen שדי, den wir als Vorstufe in der Entwickelung des Attributennamens kennen gelernt haben. (Im Buche Jona wird hauptsächlich יהוה gebraucht, אלהים entweder im Verhältnis zu Nichtisraeliten, oder bei einem Akte der Ungnade, um diesem Namen im Sinne des Entwickelungsmotivs den Namen יהוה entgegenzusetzen; vgl. 4,8. 10: zu יהוה אלהים in diesem Buche s. w. u.).

15. Das Buch Ruth. Dieses Buch steht im ganzen unter dem Zeichen der Attributenformel, daher ausschliesslich der Name JHVH (1,16 bildet natürlich keine Instanz dagegen), nur wenn die strafende Gerechtigkeit (die ja in JHVH ebenfalls enthalten ist, s. w. u.) besonders betont werden soll, wird שדי gebraucht (1,20. 21; s. w. u.).

16. Die Klagelieder stehen im ganzen unter dem Zeichen der Attributenformel, daher ausschliesslich der Name JHVH (2,1. 2. 5. 19 u. 3,31. 36. 37: אדני — wenn dies ein Gottesname ist, so war hier ursprünglich JHVH; 3,38; עליון — an sich kein Gottesname). Endlich noch zwei Zeugen aus späterer Zeit:

17. Koheleth bekämpft die Attributenformel, daher niemals der Name JHVH (s. w. u.).

18. Esther. Die theologischen Motive im geschichtlichen Geschehen werden im Hintergrund gehalten, daher gar kein Gottesname.

Es kann nunmehr keinem Zweifel unterliegen, dass der Name יהוה eine Marke für die Attributenformel ist. Freilich tritt dies nicht überall so prägnant hervor, wie in den angeführten Beispielen. Das hat zum Teile seinen Grund darin, dass man später für JHVH, neben Adonaj, auch Elohim gelesen und zuweilen auch geschrieben hat. Auf diese Frage kann hier nicht ausführlich eingegangen werden, aber sie steht gewiss mit der unserigen im Zusammenhang. Ziehen wir das Psalmen-Problem in vorläufige Diskussion. Dass die Psalmen, die sämtlich im Motiv der Attributenformeln gehalten sind, in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit jahvistisch sind, entspricht vollkommen unserer Erwartung. In den sogenannten elohistischen Psalmen ist es nicht das gleichzeitige, wenn auch weniger zahlreich vorkommende JHVH, sondern eben das Elohim ist es, das einer Erklärung bedarf. Hier lässt sich nun zum Teile der Reflex des Entwickelungsmotivs nachweisen, zum Teile handelt es sich um Zusammensetzungen von solchen Psalmen, deren Verfasser den Namen JHVH überhaupt vermieden, mit solchen, in denen durchweg JHVH gebraucht worden ist. Wir kommen auf diese Fragen bald zurück. Ausschlaggebend sind hier jedoch die Quellen der Thora. Denn auch das Deuteronomium spricht für unseren Satz. Das Deuteronomium lehnt mit der Urgeschichte auch das Entwickelungsmotiv ab, aber es zeigt keine Indifferenz im Gebrauch des Gottesnamens. Im Gegenteil, soweit es sich die Prinzipien der Attributenformel und diese selbst angeeignet hat, hat es auch inbezug auf den Gebrauch des Gottesnamens das Resultat der vorhergehenden Entwickelung aufgenommen. Ziehen wir das eigentliche deuteronomische Bundesbuch (5—26. 28), von dessen Sprachgebrauch übrigens auch die Zusätze nur wenig abweichen, in Betracht, so ist die Zusammensetzung יהוה-אלהים der spezifisch deuteronomische Gottesname. Diese Zusammensetzung findet sich auch in den anderen Quellen der Thora, besonders J_2, aber nicht nur in dieser, sondern auch in den anderen Quellen ist dies auf den deuteronomischen Einfluss bei der endgiltigen Festsetzung des Textes zurückzuführen. Besonders gilt dies vom Dekalog. In der Urschrift des Elohisten kann vor Ex. 33 der Name JHVH unmöglich gestanden haben (also auch nicht im ersten Bundesbuch), der Jahvist hatte wahrscheinlich nur JHVH, im Priester-

kodex, wenn er überhaupt ursprünglich den Dekalog hatte, hat gewiss ebenfalls JHVH gestanden, oder er folgte dem deuteronomischen Sprachgebrauch. Steht ja der Dekalog in der Attributenfrage auf dem Standpunkt des Deuteronomiums, es fehlt das Attribut der Langmut. Und ist ja der ganze Begriff der „Zehn Worte“ höchstwahrscheinlich nachdeuteronomisch (Dogmengeschichte). Und der Priesterkodex konnte auch den Teil der alten Attributenformel, den wir heute im Dekalog finden, nicht aufnehmen. Die Schöpfungsklausel im Exodus-Dekalog ist zwar im Geiste des Priesterkodex (Dogmengeschichte), braucht aber deshalb nicht schon in der Urschrift desselben gestanden zu haben. Und sollte dies auch der Fall gewesen sein, so dürfen wir bei diesem strengen Systematiker nichts voraussetzen, was irgendwie seinem Prinzip widerspricht. Gleichwohl mag er die Zusammensetzung der beiden Gottesnamen im Dekalog gehabt haben, da dies seinem Prinzip nicht widerspricht, wenn er auch nach der Einführung des Namens JHVH stets diesen gebraucht. Wie dem aber auch sein mag, die Zusammensetzung JHVH-Elohim ist vom Deuteronomium zuerst autoritativ eingeführt worden. אלהים so absolut vom Gotte Israels gebraucht, kommt im Deuteronomium niemals vor (5,21 geht die Zusammensetzung voran, auch ist das Elohim hier allgemein; dasselbe gilt von 21,23, wo die Zusammensetzung gleich nachfolgt; 25,18 bezieht sich auf Amalek; vgl. E bei Bileam). Das Deuteronomium gebraucht entweder JHVH, oder, am häufigsten, die Zusammensetzung JHVH-Elohim (s. w. u.).

Dass aber diese Empfindlichkeit im Gebrauch des Gottesnamens in den autoritativen, oder in solchen Schriften, die auf Autorität Anspruch gemacht haben, allemal eine prinzipielle Bedeutung hat, werden wir bald erkennen, so wir die weiteren, aus den obigen Daten sich ergebenden Schlussfolgerungen ziehen. In Verbindung mit den im vorigen Abschnitt erzielten Resultaten verschaffen uns diese Daten einen klaren Einblick in die Entwickelung des Gottesnamens in Israel:

In den ältesten Zeiten war (neben אל, das aber nicht, und auch später nur selten allein für sich gebraucht worden ist) das auf allgemein semitischen Sprachgebrauch zurückgehende אלהים als Gottesname im Gebrauch. Nach der Differenzierung des geistigen Gottesbegriffs, אלהים קדשים, und des, diesem innewohnenden Begriffs von der absoluten Gerechtigkeit, אל קנא, nahm der Name אלהים eben die Bedeutung des Gottes der absoluten Gerechtigkeit an.

Die Gnadenattribute, die man aus der altsemitischen, altbabylonischen Theologie hatte und gelegentlich Gott auch beilegte, hingen in der Luft. Prinzipiell waren sie unzulässig, im Namen Gottes waren sie nicht ausgedrückt. Wenigstens war dies die Situation für die Propheten und Schriftsteller. Mit dem Bedürfnis nach einem Gottesnamen der Gnade verband sich auch noch jenes andere, einen ausschliesslich israelitischen Namen für das höchste Wesen zu haben. (Mit Ausnahme des jüngeren Jahvisten lassen alle Quellen des Tetrateuchs den Gottesnamen der Gnade frühestens Abraham, dem Stammvater der Israeliten, geoffenbart worden sein. Der späte Verfasser von Gen. 2—11 ist für die älteste Entwickelung nicht massgebend, besonders nicht, wo er sich zu den ältesten Hauptquellen im Gegensatz befindet). Dieser war nun im Namen אהיה gefunden worden. אהיה bedeutet überall, wo es in der Bibel vorkommt, die Gegenwart der Gnade Gottes bei dem, zu dem Gott durch diesen Namen in Beziehung gesetzt wird, was natürlich auch Ungnade für dessen Feinde, aber auch nur für diese, bedeuten kann. Das schwierige אהיה אשר אהיה (Ex. 3,14) bedeutet nichts anderes: Gott offenbart Mose den Namen אהיה mit Beziehung zu dessen, Moses, eigener Person, unter dem Zeichen, dass nach dem durchgeführten Auszug die Israeliten האלהים auf „diesem Berge“ dienen werden. Mose wusste also schon eigentlich den Namen, jedenfalls aber war er ihm angedeutet worden; wobei darauf zu achten ist, dass der Name אהיה den Namen אלהים nicht ersetzen sollte, er sollte blos den אלהים zu einer bestimmten Person in Beziehung setzen. Mose aber fragte, was solle er den Israeliten sagen, wenn sie ihm, auf seine Mitteilung, dass der אלהים ihrer Väter ihn zu ihnen gesandt habe, die Frage vorlegten: Was ist sein Name? Den Namen Elohim wissen die Israeliten, im Namen dieses Elohim werde ja Mose zu ihnen sprechen. Aber dieser Name, die Attribute, oder das Attribut dieses Elohim, אל קנא, würde die Israeliten durchaus nicht ermutigen. Dem ihnen bekannten Attribut dieses Elohim verdanken sie den langen und harten Leidensweg durch das Sklavenjoch Egyptens, für Sünden, oder für eine Sünde, die sie gar nicht begangen haben. Ihre Vorfahren glaubten ja auch, dass Elohim die Sünde der Brüder gegen Joseph vergeben habe und alles wieder zum Guten wenden werde (Gen. 45,5), aber die eingetretenen Ereignisse haben sie belehrt, dass Elohim eben unerbittlich strenge ist und eine Sünde bis in die spätesten Geschlechter ahndet. Daher die Notwendigkeit eines

neuen Namens, eines neuen Attributs eben dieses Elohim. Die Antwort Gottes ist sehr ermutigend: אהיה wird ausdrücklich als ständiges Attribut bezeichnet mit Beziehung auf das ganze israelitische Volk. Und zwar אהיה אשר אהיה: in jeder Lage und unter allen Umständen will Elohim bei den Israeliten weilen und sie mit seiner Gnade auszeichnen. Das ist die absolute Gnade, die gänzliche Durchbrechung der Gerechtigkeit. Das ist der Sinn dieses Berichts über die Offenbarung des Namens אהיה, er ist beim Elohisten das Mittelstadium zwischen dem Namen Elohim, den er bis jetzt ausschliesslich gebraucht hat, und dem Namen JHVH den er noch einzuführen hat. Es ist dies der Reflex jener Entwickelungsphase, die wir bereits im vorigen Abschnitt, bei der ersten Einführung der Dreizehn-Formel in die Diskussion, behandelt haben. אלהים und אהיה, das Attribut der absoluten Gerechtigkeit und das der absoluten Gnade, stehen einander gegenüber! Die geringen Spuren, welche dieser Name in der biblischen Literatur hinterlassen hat, belehren uns, dass es ein blosser Versuch war, mit dessen Reflex wir es hier zu tun haben. Dieser Name vermochte nach keiner Seite hin das zu leisten, was man von ihm erwartet haben mochte: Das Volk hatte nicht das rechte Vertrauen zu der Gnade, welche die Gegenwart des so gefürchteten Elohim bedeuten sollte. Vielmehr hatte sich bei ihm die Vorstellung herausgebildet, dass die Gegenwart des אל קנא, des אלהים קדשים, strenge Ahndung eines jeden noch so kleinen Versehens, ohne jede Aussicht auf Sündenvergebung (Jos. 24,19), bedeute, ja dass es schon besser sei, wenn sich Elohim durch einen, oder durch den Malakh vertreten lässt (Ex. 34,2). Aber auch den geistigen Führern des Volkes konnte dieser Name nicht genügen: Absolute Gnade bedeutet einen Freibrief auf Ungehorsam und Sünde. Aus dieser Uebergangsphase entwickelte sich der Kompromiss, die Dreizehn-Formel, in der beide einander entgegenstehenden Attribute ihre Harmonisierung und Ausgleichung gefunden haben. Und als Marke dieser Formel ist der Name יהוה geprägt (oder, wenn das Wort älter sein sollte als die Formel, umgeprägt) worden.

Diese Entwickelung gehört noch der prähistorischen, oder richtiger gesagt der präliterarischen Zeit an, d. h. alle auf uns gekommenen schriftlichen Dokumente sind in einer Zeit verfasst oder doch umgearbeitet worden, in welcher die Dreizehn-Formel und ihre Marke JHVH bereits Gemeingut des Volkes waren. Ob nun nach der Einführung oder Rezeption des Namens יהוה der Versuch

gemacht worden ist, den Namen אלהים offiziell wenigstens aus dem Gebrauch zur Bezeichnung des von Israel anerkannten Gottes zu verdrängen? Der Sprachgebrauch des Elohisten weist darauf hin, dass man zwar יהוה als den Namen anerkannt, keineswegs aber אלהים gänzlich verdrängt wissen wollte. Im Jahvisten hingegen mag der Versuch vorliegen, den Namen אלהים gänzlich zu verdrängen. Andere Partieen der Bibel weisen auf das Bestreben hin, die beiden Namen miteinander zu identifizieren (s. oben). Dass aber der Versuch, den Namen אלהים zu verdrängen, von irgend einer einflussreichen Seite unternommen worden ist, beweist der Sprachgebrauch des Deuteronomiums. Die Zusammensetzung der beiden Namen sollte das Elohim vor der ihm drohenden gänzlichen Verdrängung schützen. Diese Zusammensetzung findet sich auch bei Amos, Hosea, Jeremia und auch sonst noch, auch in Stellen, wo man nicht, wie in der Thora und in den historischen Büchern, stets deuteronomischen Einfluss voraussetzen muss, aber der so häufige Gebrauch dieser Zusammensetzung im Deuteronomium kann nur aus der Absicht erklärt werden, das Andenken des Namens Elohim, wenn auch nicht diesen selbst, schützen zu wollen. Und das ist leicht erklärlich. Das Deuteronomium hat das Attribut der Langmut abgelehnt, es wollte das Attribut der absoluten Gerechtigkeit in einem viel weiteren Umfang bewahren, als dies in der Dreizehn-Formel der Fall ist, es hatte daher ein prinzipielles Interesse an der Bewahrung des Elohim neben dem JHVH, dessen Formel es zum Teil anerkennt. Daher der so häufige Gebrauch der Zusammensetzung. (Dabei spielte noch das Interesse mit, dass das Deuteronomium in der Engelfrage hatte. Elohim erinnerte an die Zeit, in der Gott sich durch den Malakh hat vertreten lassen, JHVH hingegen sollte nur die zeitliche Ausschaltung desselben bedeuten. Durch die Zusammensetzung, besonders durch den Gebrauch von יהוה אלהי אבותיכם sollten die Engel auch aus der Vergangenheit Israels verdrängt werden). Elohim allein wird möglichst gemieden, dafür aber um so häufiger und nachdrücklicher die Zusammensetzung gebraucht (s. w. unten).

Diese Phase, und, noch mehr, die folgenden Phasen der Entwickelung spielen sich gleichsam vor unseren Augen ab. Ezechiel führt den Namen שדי ein (1,24; 10,5). Vor Ezechiel kommt dieser Gottesname nur dreimal vor: Num. 24,4. 16 und Joel 1,15. Hatte doch diese Bezeichnung zu jener Zeit noch nicht die Bedeutung eines Gottesnamens. Dazu wird sie erst im Attri-

butenschema Ezechiels geprägt. Man hat diesen Namen in Ezechiel streichen wollen (Cornill), aber die Stellung desselben im Attributenschema, die ihrerseits durch die Verwendung desselben im Priesterkodex geschützt ist, deckt diesen Namen vor jeder Anfechtung. Zur Zeit der Abfassung des Buches Job muss dieses Wort als Gottesname schon allgemein verständlich gewesen sein (sonst kommt diese Bezeichnung in Schriften dieser Zeit noch vor: Jes. 13,6; Ruth 1,20-21), oder es ist eben durch die Verwendung im Buche Job allgemein verständlich geworden. Wir haben es hier mit der Umprägung der Attribute, und folglich auch der Gottesnamen aus dem Ethischen ins Metaphysische zu tun. Schon bei Ezechiel, obschon er Jeremia gegenüber die ethische Konzeption der Attribute verteidigt, spielt in dem Worte שדי, wie in der Merkabavision überhaupt, ein gewisses kosmogonisches Element mit. Allein während Ezechiel die kosmogonische Bedeutung der Merkaba nur geheimnisvoll andeutete, haben Job und Priesterkodex die Umprägung der Gottesnamen aus dem Ethischen ins Metaphysische zu einem Hauptziel ihrer Darstellungen gemacht. Und in beiden Werken spielt der Name שדי hierin eine bedeutsame Rolle. Um aber hierin zur vollständigen Klarheit zu gelangen, müssen wir noch die letzte hier zu behandelnde Bezeichnung Gottes mit in die Untersuchung ziehen: Die Zusammensetzung mit צבאות (die Bezeichnung יה, später eingeführte Abkürzung des יהוה, אדני und ähnliche Bezeichnungen, die Gott zu Welt, Mensch, Zeit und Raum in Beziehung setzen und keine eigentlichen Namen sind, erheischen hier keine Aufmerksamkeit):

Die Zusammensetzungen von Gottesnamen mit Zebaoth unterscheiden sich von allen anderen Zusammensetzungen einer oder mehrerer Gottesnamen mit irgend einem Worte dadurch, dass zahlreiche Stellen mit Bestimmtheit darauf hinweisen, dass die Zusammensetzung mit Zebaoth von mehreren Propheten als ein spezifischer Gottesname, neben JHVH, betrachtet worden ist, ähnlich wie JHVH-Elohim im Deuteronomium (s. I. Sam. 17,45; II. Sam. 6,18; Jes. 18,7; 48,2; 51,15; 54,5; Jer. 10,16 = 51,19; 15,16; 25,29; (29,8. 9. 21—25); vgl. 32,2! 46,18; 48,15; 51,57; Amos 4,13; 5,27). Diese Zusammensetzung bietet manche Schwierigkeit. Es gibt zumindest drei Bedeutungen des Wortes Zebaoth in dieser Zusammensetzung: 1. Gott der Himmelsscharen, der Engel, 2. Gott der Himmelskörper, oder der Schöpfung im allgemeinen, und 3. Gott der Heerscharen Israels. Die meisten

Stellen sind aber ganz unbestimmt gehalten; und nur selten kann man aus der unmittelbaren Umgebung auf die beabsichtigte Bedeutung schliessen. Besonders ist die Frage, ob Gebrauch oder Unterlassung dieser Zusammensetzung eine prinzipielle Bedeutung hat, sehr schwierig. Und was für Prinzip käme hier in Betracht? Die Vertreter entgegengesetzter Richtungen finden sich in beiden Lagern. Gehen wir zunächst die Tatsachen durch:

Die in Betracht kommenden Zusammensetzungen sind: 1. יהוה צבאות, 2. אלהי (ה)צבאות, 3. אלהים צבאות (nur Ps. 80,8. 15), ferner: 4. יהוה אלהי צבאות und 5. יהוה אלהים צבאות (nur in den Ps. 59. 80. 84). Oft geht der Zusammensetzung האדון (Jes.) oder אדני vor, oder es folgt אלהים (ein Mal) יושב הכרבים, אלהי ישראל, אדני צבאות על ישראל (II. Sam. 7,26), aber diese Zusätze kommen nicht mehr in Betracht (Jes. 10,16 ist יהוה, statt אדני, zu lesen). Rechnen wir diese Bezeichnungen unterschiedslos, so kommt diese Zusammensetzung in der ganzen Bibel 277 mal vor. Davon: Die beiden Bücher Samuel 11, Könige 4, Jesaja 49, Jes. (13. 14. 24—27) 6, Jes. (40—54) 6, Jeremia 68, Jer. (50. 51) 11, Amos 6, Am. (4,13 u. 9,5) 2, Hosea 1 (s. w. unten), Micha 1, Zeph. 2, Nahum 1, Chab. 1, Chag. 13, Zecharja 44, Zech. (11. 13,7—9) 1, Zech. (9; 10; 12; 13,1—6. 14) 8, Mal. 24, Chr. 3 und (acht) Psalmen (24. 46. 48. 59. 69. 80. 84, 89) 15 mal. Diese Zusammensetzung kommt also nicht vor in den Schriften: Thora, Josua, Richter, Jes. 55—66, Ezechiel, Joel 1. 2 und Joel 3. 4, Obadja, Jona, Psalmen (mit den oben bezeichneten acht Ausnahmen), Sprüche, Job, (Hohelied), Ruth, Klagelieder, (Koheleth), (Esther), Daniel, Chronik samt Esra und Nehemia. (Die drei Stellen in Chronik sind I Chr. 11,9 = II Sam. 5,10; I Chr. 17,7 = II Sam. 7,8; I Chr, 17,14 = II Sam. 7. 26; an allen übrigen Stellen, so gleich hier I Chr. 17,25 — vgl. II Sam. 7,27 — hat der Chronist das JHVH Zebaoth fortgelassen; haben wir es an der bezeichneten Stelle mit einem späteren Nachtrag zu tun? Jedenfalls, der Chronist selbst hat diese Zusammensetzung nicht gebraucht s. w. u.). Also der weitaus grösste Teil der biblischen Schriften: vor allem das autoritative Dokument, die Thora, hat diese Zusammensetzung nicht. Eine andere Tatsache ergibt sich wenn wir auf שדי als Gottesnamen zurückgreifen. (Ausser Job findet sich שדי: Gen. 49,25; Num. 24,4. 16; Jes. 13,6; Ez. 1,24; Joel 1,15; Ps. 68,15, 91,1; Ruth 1,20. 21; mit אֵל: Gen. 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex. 6,3; Ez. 10,5;

vgl. auch Num. 7,30. 35. 36. 41. 66. 71). Jes. 13,7 ist nun die einzige Ausnahme zur Bestätigung der Regel: Die Zusammensetzung JHVH Zebaoth findet sich bei keinem biblischen Schriftsteller, der שדי als Gottesnamen gebraucht! Und diese Ausnahme betrifft einen kompilatorischen Schriftsteller, von dem sich nur ein kleines Fragment erhalten hat. Hat diese negative Beziehung irgend eine Bedeutung, und welche? Orientieren wir uns:

Als Gottesname kommt nur die Zusammensetzung יהוה צבאות in Betracht. Fast alle Stellen, in denen diese Zusammensetzung ausdrücklich als Gottes Eigenname angesprochen wird, haben keinen, die beiden Worte von einander trennenden Zusatz (s. die oben angeführten Stellen; Jer. 15,16 ist die Zusammensetzung nicht ausdrücklich als der Name bezeichnet, Amos 4,13, und wohl auch 5,27, ist spätere Kombination). Jedenfalls gilt dies von den Hauptvertretern dieses Gottesnamens unter den Propheten, Jesaja und Jeremia (Amos hat überhaupt meist אלהי צבאות; zu Hosea 12,6 s. w. unten). Wenn wir nun wahrnehmen, dass Jesaja den Gottesnamen אלהים niemals im status absolutus gebraucht (und damit führen wir ein neues Entscheidungsmoment ein), also nicht mehr als Eigennamen Gottes gelten lässt, so drängt sich uns sogleich der Gedanke auf, dass JHVH Zebaoth als Ersatz für den Eigennamen Elohim, richtiger: Zebaoth als Ersatz für Elohim gedacht war. Jesaja hat sich die Lehre der Attributenformel, wenn auch nicht im ganzen Umfang, angeeignet (s. oben) und wollte Elohim als Eigennamen nicht mehr gebrauchen (vgl. den Jahvisten), da er aber vom alten אל קנא ebenfalls mehr zurückbehalten hat, als die alte Attributenformel — ist er ja, wie wir wissen, der Vorbildner der neuen Formel gewesen — so hatte er das Zebaoth an den Gottesnamen der Dreizehn-Formel gesetzt. Wir werden das aus der Berufungsprophetie verstehen (s. oben). Die Berufungsprophetie Jesajas ist von diesem Gesichtspunkt aus die Einführung eines Gottesnamens in dem Sinne, wie wir sie in den Quellen des Tetrateuchs kennen gelernt haben. Jesaja sieht die Merkaba, die gewaltigen Engelscharen, und diese rufen einander zu: „Heilig, Heilig, Heilig ist JHVH Zebaoth, voll ist die ganze Erde Seines Khabod!“ (6,3). Wir wissen, was Khabod bedeutet, wir haben vor uns die Einführungsformel eines neuen Gottesnamens im Zusammenhang mit einer neuen Deutung der Attributenlehre. Die Verkündigung geschieht mitten in einer Rauchwolke (4). Jesaja fürchtet, er habe den König JHVH

Zebaoth gesehen (5). Einer der Seraphim beruhigt ihn, indem er einen Glutstein vom Merkaba-Altar nimmt und die Lippen des Propheten mit dem himmlischen Feuer, dem Zeichen der Gnade, berührt (6). Diese Berührung bedeutet Sündenvergebung (7). Dann hört der Prophet Gott fragen: Wen schicke Ich denn, wer geht für Uns? Und der Prophet versteht, dass dies seine Berufung zum Gesandten Gottes bedeutet (8). Für das Volk bedeutet dies aber zunächst nicht Sündenvergebung, sondern die stärkere Betonung des Prinzips der Vergeltung (9—12). Dann erst kommt die Gnade für den Rest (13). Ein jeder Zug in diesem Bilde ist uns bekannt, es ist dasselbe Bild, das wir, mutatis mutandis, bei allen Einführungen des Namens יהוה im Zusammenhang mit der alten oder neuen Attributenformel gesehen haben. Die Berufungsprophetie lässt es aber auch gar nicht mehr zweifelhaft, dass JHVH Zebaoth bei Jesaja stets „JHVH der himmlischen Heerscharen" bedeutet." Er ist JHVH der Gnade, aber zugleich der Macht, der über mächtige Engelscharen verfügt, um Seinen Willen im Sinne der absoluten Gerechtigkeit auf Erden durchzuführen. Aber im Sinne der alten Attributenformel (Ex. 33; 34) sollen die Engel ausgeschaltet werden, und der Prophet soll zu Israel hingehen, um ihm Gericht und Gnade zu verkünden. Bei Jesaja kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass das צבאות das אלהים ersetzen soll, denn bei ihm ist die Zusammensetzung יהוה צבאות niemals durch אלהי (oder durch ein anderes Wort) durchbrochen, wie das sonst vorkommt. Er kennt auch nicht die Zusammensetzung אלהי (אלהים) צבאות.

Und so können wir auch hier Jesaja, den Mittelpunkt, zum Ausgangspunkt nehmen. Die Tatsachen liegen nirgends so klar, wie bei ihm, und auch diese Frage kann von ihm aus nach beiden Richtungen hin beleuchtet werden: Wie in der Attributenlehre überhaupt ist Jesaja auch in diesem Stücke das Ergebnis der ihm vorangegangenen und der Förderer der ihm folgenden Entwickelung:

Die erste Frage ist wohl: Seit wann ist die Zusammensetzung von Zebaoth mit den sonst bekannten Gottesnamen in Gebrauch? Dem Leser der Bibel begegnet sie, wie schon die Talmudisten bemerkt haben, zuerst im ersten Buche Samuel (1,3. 11). Wir wissen, dass die Zusammensetzung mit Zebaoth in den Büchern Samuel elfmal und in denen der Könige viermal vorkommt. Bei der allgemeinen Annahme, dass diese Bücher in einer späteren

Bearbeitung vorliegen, darf man, wenn sonst zureichende Gründe dafür vorhanden sind, die Frage aufwerfen, ob die Zusammensetzungen mit Zebaoth in diesen Büchern genuin sind. Solche Gründe gibt es aber hier. Sehen wir von Amos ab und vergleichen zunächst diese Bücher mit Jesaja. In den Büchern Samuel lautet die Zusammensetzung stets JHVH Zebaoth (I. 1,3. 4; 4,4; 15,2; 17,4. 5; II. 6,2. 18; 7,8. 26. 27), mit einer Ausnahme (II. 5,10), wo die Zusammensetzung durch אלהי durchbrochen ist. In den Büchern der Könige gibt es zwei Ausnahmen (I. 19,10. 14; sonst I. 18,15; II. 3,14). Wenn aber der Name JHVH Zebaoth schon im Gebrauch war, so ist die feierliche Einführung bei Jesaja zumindest befremdend. Doch wäre dies beinahe eine petitio principii. Andere Gründe fallen schwerer ins Gewicht: Vergleichen wir II Könige 19,15. 31 mit den parallelen Stellen Jes. 37,16. 32, so machen wir die Warnehmung, dass in den ersteren das in den letzteren vorhandene JHVH Zebaoth fehlt! Diese Tatsache gibt zu denken, noch mehr aber die andere, dass in II K. 19,31 der Q'ri das nachträgt, was im Khetib fehlt! Es fand also gerade inbezug auf den behandelten Ausdruck eine Revision statt. Dass man es aus II Könige entfernt hat, ist schwer anzunehmen. Ferner ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass der Chronist I. 17,25 das JHVH Zebaoth nicht hat, während wir es in der Parallelstelle II Sam. 7,27 finden. Welchen Grund hatte der Chronist es zu entfernen, wenn er es vorgefunden hat? Darauf liesse sich allerdings eine genügende Antwort geben (s. w. u.). Aber die Wahrscheinlichkeit liegt vor, dass es in seiner Vorlage nicht war. Warum sollte er es denn bei derselben Partie (I. 17) zweimal aufnehmen, das dritte Mal aber lassen? Diese Erscheinungen erklären sich nur befriedigend, wenn man für beide, Samuel und Chronik, eine spätere Revision annimmt: Den Revisoren konnten dabei Versehen leicht unterlaufen. Da ferner der Chronist in den von ihm selbst verfassten Gebeten die Zusammensetzung mit Zebaoth niemals hat, so hat er sie gewiss nicht aufgenommen, selbst wenn sie in seiner Quelle da war. Ist sie aber in der Chronik nachgetragen, lo liegt es nahe, dass dies auch in Samuel-Könige der Fall ist. Und dann, die Tatsache, dass in Samuel und Könige אלהים als Gottesname, ebenso wie in Josua und Richter, gebraucht wird, macht es (ohne dass wir dadurch eine petitio principii begehen) schon jetzt wenigstens wahrscheinlich, dass die Zusammensetzung mit Zebaoth in diesen Büchern nicht genuin ist. Denn unsere Annahme, dass Zebaoth ein Ersatz für

Elohim ist, bestätigt sich auch sonst. Ziehen wir zunächst die drei Schriften zwischen Samuel und Könige einerseits und Jesaja andererseits: Joel, 1. 2, Amos und Hosea in Betracht. Joel und Amos gebrauchen nicht Elohim als absoluten Gottesnamen (Amos 4,11 ist keine Instanz dagegen, wie das נאם יהוה zum Schlusse lehrt). Joel hat Schaddai und Amos Zebaoth. Hosea hat Elohim aber kaum als Gottesnamen (4,1; 6,6) und hat auch ein Mal Zebaoth (12,6), aber dieses eine Mal handelt es sich geradezu um einen Protest: ויהוה אלהי הצבאות יהוה זכרו. Bei der Besprechung des Malakh (5; s. oben die Anmerk. zu Hosea) erinnert Hosea daran, dass der eigentliche Name Gottes יהוה ist, der Gott der Dreizehn Attribute, nach denen der Malakh ausgeschaltet wird. Im besten Falle also lässt er die Zusammensetzung mit Zebaoth nur unter der Verwahrung zu, dass der eigentliche Gottesname יהוה der Dreizehn Attribute ist. Wir werden das besser verstehen, wenn wir diese Zusammensetzung bei Amos näher betrachten: Bei Amos kommt nur die Zusammensetzung יהוה אלהי צבאות vor (3,14; 4,13 Zusatz; 5,14. 15. 16 (27 Zusatz?); 6,8. 14; 8,14; 9,5 das einzige Mal ואדני יהוה הצ', aber die Verse 5. 6 sind schon längst als späterer Zusatz erkannt, wofür schon zum Teile die späte Elohim-Vokalisation spricht, obschon dies auch bei echten Stellen vorzukommen pflegt. Dazu kommt noch, dass v. 6, gleich Hosea 12,6 dagegen protestiert: יהוה שמו!). Und da gibt es eine entscheidende Stelle, die den Exegeten Schwierigkeiten bietet, von unserem Gesichtspunkt aber klar ist, 6, 8—10. Gott wird יהוה אלהי צבאות genannt, das Strafgericht angekündigt, mit dem Zusatz: הם כי לא להוכיר בשם יהוה! Der Name JHVH von der Gnadenformel wird gleichsam für die Zeit des Strafgerichts abrogiert, und an dessen Stelle tritt י' א' צ'! Gegen dieses Wort Amos' richtet sich der Protest seines jüngeren Zeitgenossen Hosea (6,12)! Diese Stelle in Amos ist also ebenfalls die Einführung eines neuen Gottesnamens, und zwar noch nicht יהוה צבאות, es wird nur für das absolute Elohim der constructus mit צ' substituiert. Das Vorhandensein dieser Zusammensetzung in älteren Schriften vor Amos, und noch dazu die vollendete Form derselben יהוה צב', wie sie uns in Samuel und Könige vorliegt, wird immer unwahrscheinlicher. Die Stellen in Amos und Hosea scheinen deutlich dafür zu sprechen, dass wir es mit einer Neubildung, und mit einer solchen zu tun haben, die man als vorjesajanische Stufe anzusprechen hat. Es war eben offenbar Jesaja, der die vollendete Form geprägt hat. Dafür spricht die

feierliche Einführung in der Berufungsprophetie. Wollte man sich aber trotz alledem nicht entschliessen, die Zusammensetzungen mit Zebaoth in Samuel und Könige als unecht anzusehen, so müsste man die feierliche Einführung Jesajas dahin erklären, dass er die Unsicherheit in der Bildung dieser Zusammensetzung beseitigen wollte. Denn vor ihm finden wir diese oft durch אלהי durchbrochen, während er an der engeren Form יהוה צ' konsequent festhält.

Soviel scheint nun sicher zu sein: 1. Die Zusammensetzung mit Zebaoth hat das Elohim als absoluten Gottesnamen bei den Propheten Amos und Jesaja verdrängt. 2. Die vollendete Form JHVH Zebaoth ist von Jesaja, wenn nicht zuerst geprägt, so doch konsequent festgehalten worden. 3. JHVH Zebaoth drückt, ebenso wie JHVH die volle, die eingeschränkte Dreizehn-Formel aus. Dieses letztere ergibt sich zur Genüge aus den behandelten Beispielen, ist aber auch sonst evident, und tritt dies in manchen Stellen besonders klar in die Erscheinung (vgl. z. B. II Sam. 6,18 — die Anspielung auf die neue Formel ein Zeichen späteren Ursprungs?; Jes. 8,18; 18,7; 24,23; 31,5; 48,2; Jer. 25,29; 31,23; 51,5; Amos 3,13. 14; 5:16 u. a.). In späteren Schriften ist die Einschränkung nicht mehr so evident. 4. JHVH Zebaoth bei Jesaja bedeutet Gott der himmlischen Scharen. Ob auch schon Amos das so verstanden hat? Aus Hosea 12,6 lässt sich dies erschliessen (vgl. oben; bedenkt man nun, dass in Sam. neben dieser, I. 4,4; II. 6. 2, auch die von den „Heerscharen Israels", welche späteren Ursprungs zu sein scheint — s. w. u. — vorkommt, I. 17,45, so spricht auch dies gegen die Echtheit der Zusammensetzung in diesen Büchern). Diese Resultate führen uns weiter:

Zwischen Jesaja und Deuteronomium können wir uns noch in den Prophetieen Michas nnd Zephanjas orientieren. Beide Propheten meiden den absolutus אלהים (Micha 3,7 nur von Zauberern), beide haben die vollendete Zusammensetzung JHVH Zebaoth [Mi. 4,4; 4.5 (späterer Zusatz Dogmengesch.) protestiert, ebenso 5,3 (längst als Zusatz erkannt); beachtenswert in diesem Zusammenh. ist 2,7, wo das Attribut der Langmut angegriffen, vom Propheten allerdings verteidigt, erscheint; Zeph. 2,9. 10 — beachte: das Strafgericht gegen Ammon wird mit JHVH Zeb. angekündigt, die Verheissung an Israel dagegen יהוה בשם, 3,11]. Dazu gehört noch die Prophetie Zech. 11; 13,7—9, älter als Zephanja, aber nicht als Jesaja und Micha. Auch in diesem Fragment findet

sich nicht der absolutus von Elohim (und auch hier, 13,7, ist Zebaoth zur Verstärkung der Drohung gebraucht, dagegen bei der Verheissung, 9, der Name JHVH!). Um nun daraus den Sprachgebrauch des Deuteronomiums im Zusammenhang mit der Zebaoth-Frage zu beleuchten, so ist zunächst daran zu erinnern, dass die älteren Quellenschriften des Tetrateuchs, Elohist und Jahvist, nicht in Betracht kommen. Sie sind beide älter als die Zusammensetzung mit Zebaoth (das gilt selbst für den Fall, dass diese in den Büchern Samuel und Könige auf eine vor Amos und Jesaja durchgeführte Bearbeitung zurückzuführen sein sollte — was aber, wie gesagt, ganz unwahrscheinlich ist). Der Sprachgebrauch dieser zwei Quellen ist durch das, was oben darüber gesagt worden ist, zur Genüge erklärt. Und das gilt auch vom Sprachgebrauch des Deuteronomiums. Nur kommen jetzt zwei neue Momente hinzu: Erstens auch das Deuteronomium hat niemals JHVH Elohim im status absolutus, und zweitens wenn wir das יהוה אלהים des Deuteronomiums dem יהוה צבאות Jesajas gegenüberstellen, so springt es sofort in die Augen, dass diese beiden Zusammensetzungen zu einander im Verhältnis der Aquivalenz stehen. Die Verfasser des Deuteronomiums lehnten die Zusammensetzung mit Zebaoth ab — daran ist kein Zweifel möglich — da sie aber die von יהוה markierte Attributenformel ebenfalls nur in beschränktem Umfang anerkannt haben, setzten sie für צבאות das von diesem verdrängte אלהים. Die kaum zu bezweifelnde Tatsache aber, dass im Deuteronomium Elohim für Zebaoth steht, im Verein mit dem eben gekennzeichneten Sprachgebrauch der Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Zech. 11; 13,7—9 und Zephanja, drängt mit zwingender Notwendigkeit zur Schlussfolgerung, dass ursprünglich das Zebaoth das Elohim ersetzt hat (was ferner, wie gesagt, gegen die Echtheit dieser Zusammensetzung in den Büchern Samuel und Könige spricht). Warum aber das Deuteronomium das Zebaoth ablehnt, ist ebenfalls klar: JHVH Zebaoth bedeutete damals JHVH der Engelscharen", war also für das Deuteronomium von vornherein ausgeschlossen. Dagegen kann die oben eingeleitete Erklärung der Stellung der jüngeren Quellen des Tetrateuchs nur im Zusammenhang mit der um die Zusammensetzung mit Zebaoth sich bewegenden nachdeuteronomischen Entwickelung fortgesetzt und zum Abschluss gebracht werden:

Als erstes drängt sich die Vergleichung Jeremias mit dem Deuteronomium auf. Jeremia mit seinem nicht weniger als achtundsechzigmal gebrauchten Zebaoth als Bestandteil eines zusammen-

gesetzten Gottesnamens gibt uns ein Rätsel auf. Einer der geistigen Führer in der deuteronomischen Bundesschliessung bricht den Rekord im Gebrauch des vom Deuteronomium ängstlich gemiedenen Gottesnamens! Zunächst die Daten: Elohim als absoluter Gottesname findet sich bei Jeremia nicht (10,10: אלהים חיים Attribut von יהוה אלהים; 23,23 zweimal אלהי von נאם ה׳ abhängig; 23,36 א״ח Attribut von י״צ). „Ich werde Euch sein לאלהים " sechsmal in Verbindung mit אהיה (7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1; 32,38; s. oben). Einmal יהוה אלהים, wo aber Elohim mit dem nachfolgenden אמת Prädikat des JHVH ist (10,10), sehr häufig aber ist diese Zusammensetzung mit den dem Elohim angehängten possessiven Pronominal-Suffixen. Also im ganzen der Sprachgebrauch des Deuteronomiums, wie er bei Jeremia zu erwarten ist. Nun aber kommen die achtundsechzigmal יהוה צבאות, von denen in fünf Fällen die Zusammensetzung durch אלהי durchbrochen ist (5,14; 15,16; 35,17; 38,17; 44,7). Dieses letztere Datum scheint dahin zu zeigen, dass Jeremia zwar die vollendete Form der Zusammensetzung vorzog, sonst aber keinen Grund hatte, das אלהי zu meiden. Jeremias vereinigt also den Sprachgebrauch des Deuteronomiums mit dem des Jesaja. Wie aber konnte er das tun, er, der Bekämpfer der Engellehre? Und welches Interesse hatte er sonst an der fraglichen Zusammensetzung? Den Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels gibt uns die, für die monotheistische Schöpfungslehre bedeutsame Stelle 10,10—16: „יהוה אלהים אמת ist (Gnadenattribut), Er ist der lebendige Gott", die Götter, die Himmel und Erde nicht geschaffen haben, sollen verschwinden, Gott hat mit seiner Weisheit das ganze Universum erschaffen . . . . . „denn Er ist der Schöpfer des Alls, und Israel ist der Stamm Seiner Wahl, יהוה צבאות ist Sein Name." Hier haben wir die feierliche Einführung eines neuen Gottesnamens vor uns Dem deuteronomischen יהוה אלהים wird hier der neue Name יהוה צבאות beigelegt. Die Worte freilich sind nicht neu, aber dennoch die Prägung ist neu. Der Name hat einen neuen Inhalt. In diesen Versen geht der Prophet die gesamte Schöpfung in grossen Zügen durch. JHVH Zebaoth bedeutet hier der Herr der Schöpfung! Man beachte: יהוה אלהים kommt in den Prophetieen Jeremias nur ein Mal vor, und dieses eine Mal um es mit יהוה צבאות zu identifizieren! Es kann noch kaum daran gezweifelt werden, dass wir es hier mit der Einführung eines neugeprägten Gottesnamens zu tun haben. Auch sonst betont Jeremia den Namen JHVH Zebaoth im Zusammenhang mit der monotheistischen Schöpfungslehre: Den Gesandten der

Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon schickt Jeremia die Botschaft von der monotheistischen Schöpfungslehre als die Grundlage der göttlichen Leitung der Geschichte im Namen JHVH Zebaoth 27,3 ff.). Gott als Gesetzgeber der Natur — JHVH Zebaoth ist Sein Name (31,35). Der Gott der Schöpfung und der Dreizehn-Attribute (Zitat!) — JHVH Zebaoth ist Sein Name (32,17. 18; 33,2: Der Schöpfer יהוה ist Sein Name. Diese Stelle hat man für unecht erklärt, ich halte sie aber für echt, bin aber überzeugt, dass hier ursprünglich י״צ gestanden hat; beweisen lässt sich das nicht; übrigens ist ja der Name יהוה an sich von keiner Seite angegriffen worden: s. w. u.). Bei den Veränderungen, welche die Prophetieen Jeremias gelegentlich der wiederholten Umarbeitung erfahren haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass er, zum Attribut der Langmut eine der deuteronomischen ähnliche Stellung einnehmend, ursprünglich sich an den Sprachgebrauch des Deuteronomiums hielt. Später jedoch, nach der Formulierung der monotheistischen Schöpfungslehre, fand er das JHVH Zebaoth Jesajas für geeignet, zur Marke seiner neuen Lehre umgeprägt zu werden: die neue Lehre erheischte einen neuen Gottesnamen. Das trifft bei der ganzen Entwickelung zu und bestätigt sich auch bei Jeremia. Und auch diese Umprägung lehnt sich an den Sprachgebrauch des Deuteronomiums an (17,3; vgl. 4,19 u. Jer. 8,2; 19,13; 33,22; Zeph. 1,5). Nun ist aber auch schon das Ezechiel-Rätsel gelöst. Ezechiel, der führende Prophet der Engelpartei, hat nicht das JHVH Zebaoth. Wie konnte es nur kommen, dass diese beiden Propheten gleichsam ihre Rollen vertauscht haben? Sehr einfach: JHVH Zebaoth war zur Marke der monotheistischen Schöpfungslehre geworden, musste also von Ezechiel gemieden werden. Ist diese Schwierigkeit beseitigt, und berücksichtigt man, was oben über das Attributenschema Ezechiels gesagt worden ist, so können wir uns im Gebrauch des Gottesnamens bei Ezechiel folgendermassen orientieren: Im Buche Ezechiel haben wir die Gottesnamen: יהוה 213 mal (1,3 wo von Ez. in dritter Person gesprochen wird, und 18,25. 29, sowie 33,17. 20 אדנָי, mitgezählt; s. w. u), אדני יהוה (mit der Vokalisation Elohim) ebenfalls 213 mal (dieser Umstand wäre geeignet, den massoretischen Text gegen das, von Cornill beigebrachte Zeugnis des Vatican., der in 1—39 an 143 Stellen, statt אדני יהוה, blos יהוה und in 40—48 יהוה אלהים hat, zu schützen; allerdings, es kann auch spätere ausgleichende Gerechtigkeit vorliegen), אלהים 11 mal, aber niemals als absoluten Namen

für den Gott Israels (vgl. 1,1; 8,3; 11,24; 28,2 bis. 6. 9. 13. 14. 16; 40,2), אלהי ישראל 7 mal, אלהים mit possessiven Pronominal-Suffixen 9 mal, „sein לאלהים" 6 mal, אל ein Mal im Gegensatz zu אדם (28,9), שדי ein Mal (1,24) und אל שדי ebenfalls ein Mal (10,5). Eigentliche Gottesnamen hat also Ezechiel nur drei: יהוה, אדני יהוה und אל שדי. אלהים wird nicht gemieden, aber auch nicht als absoluter Gottesname gebraucht. JHVH Zebaoth und JHVH Elohim finden sich bei Ezechiel nicht. Es ist nun klar, dass Adonaj Elohim bei Ezechiel dieselbe Funktion hat, wie JHVH Zebaoth bei Jesaja und JHVH Elohim im Deuteronomium. Und in der Tat, wenn auch einige Stellen zu verzeichnen sind, in denen Adonaj JHVH bei einer Verheissung oder Verordnung steht (vgl. 14,6. 16; 18,23; 20,40. 44; 33,11; 34,11. 15; 36,13—15. 23; 37,5. 9. 12. 19. 21; 39,25; Verord. 43,18. 19. 27; 44,15. 27; 45,15. 18; 46,1. 16; 47,13. 23; 48,29), und wenn auch andererseits JHVH oft bei der Androhung des Strafgerichts steht, so bleibt doch die Tatsache, dass in den weitaus meisten Fällen die Zusammensetzung Adonaj JHVH eine nachdrückliche Betonung des Strafgerichts bedeutet. Auch JHVH bedeutet ja nicht absolute Gnade, denn es bedeutet eben die Dreizehn-Formel, aber wie bei Jesaja und Jeremia JHVH Zebaoth eine stärkere Betonung des Attributs der Gerechtigkeit bedeutet, so ist dies bei Ezechiel mit seiner neuen Prägung. Denn es sieht ganz danach aus, dass diese Zusammensetzung von Ezechiel (nach Jesajas האדון יהוה צבאות) geprägt worden ist. Freilich finden wir diese schon in Samuel (II. 7,18 ff.), aber hier gilt alles das, was oben von der Zusammensetzung mit Zebaoth, das sich in der betreffenden Partie ebenfalls findet (7,26. 27), gesagt worden ist. Denn auch hier hat die Chronik diese Zusammensetzung nicht (vgl. I Chr. 17,16—26; vgl. Schlussanmerkung). Und auch in den anderen älteren Stellen (wie Amos, Micha, Deut.) mag es sich um spätere Revisionen handeln, von der alle Teile der Bibel betroffen waren. Jedenfalls ist Adonaj JHVH als Ersatz für JHVH Elohim und JHVH Zebaoth eine Neuprägung Ezechiels. Ezechiel brauchte aber noch einen Ersatz für das JHVH Zebaoth im Sinne Jeremias. Er war ein Gegner der monotheistischen Schöpfungslehre, aber er hatte gewisse geheimnisvolle kosmogonische Andeutungen zu machen. Diese Funktion des JHVH Zebaoth ersetzt bei ihm der Gottesname שדי, der bei Ezechiel, ebenso wie Zebaoth bei Jeremia, eine die Schöpfung ausdrückende Prägnanz angenommen hat. Und da wir bei Ezechiel

einen Reflex des Entwickelungsmotivs festgestellt haben, so ist sein Attributenschema dahin zu ergänzen: אלהים und אהיה werden nur angedeutet, aber nicht mehr als eigentliche Gottesnamen gebraucht, ebenso אל, dem kosmogonischen Gesichtspunkt entspricht der Name שדי oder אל שדי. Als Gottesname kommt nur das die Attributenformel markierende יהוה in Betracht, während die Variation אדני יהוה neben diesem eine, aus dem Entwickelungsmotiv und den zeitverhältnissen heraus zu verstehende temporäre Rolle spielt: Die Zeitgenossen Ezechiels waren der Ansicht, dass יהוה sie nicht mehr sieht, dass heisst, nicht mehr über Israel wacht, dass יהוה das Land verlassen habe (8,12; 9,9; bei ראה muss man an die „Augen Gottes" bei Zecharja und das יאר פניו im Priestersegen denken). Sie vermissten die Gnade, die der Name יהוה ausdrückt (daher die Ankündigung Gottes, dass er wirklich keine Gnade mehr üben wird, 8,18; bes. 10,10: Gott will sie nach ihren Wegen richten). In dieser ihrer Auffassung gingen die Zeitgenossen Ezechiels so weit, dass sie tatsächlich den Versuch machten, den Namen JHVH ausser Kurs zu setzen. An vier Stellen zitiert Ezechiel die Klage seiner Zeitgenossen, dass die „Wege Gottes" durchaus nicht den auf sie gesetzten Hoffnungen entsprechen. An diesen Stellen erscheint statt des zu erwartenden, als technischer Ausdruck geschützten דרך יהוה, die Neubildung דרך אדני (18,25. 29; 33,17. 20). Die Zeitgenossen Ezechiels zogen die Konsequenz aus ihrer Auffassung und nannten Gott: Adonaj, ein Wort, das nur den allgemeinen Begriff der Herrschaft und Macht ausdrückt, und das, trotz der besonderen Vokalisation, kein eigentlicher Gottesname ist. Ezechiel musste nun zugeben, dass, wie die Dinge einmal lagen, von der Waltung der Gnade nicht viel zu sehen ist, er suchte es aber seinen Zeitgenossen beizubringen, dass die Waltung des von ihnen durch Adonaj ausgedrückten Attributs, das sie anstatt JHVH sagen, nur von vorübergehender Bedeutung ist. Während des Strafgerichts ist אדנ״יהוה gleichberechtigt mit יהוה, aber die Herrschaft der Attributenmarke Adonaj JHVH hat nur den Zweck, das Volk zu läutern, um die Attributenmarke יהוה wieder in ihrer alten Herrlichkeit leuchten zu lassen: „So sage denn dem Hause Israel. Also spricht אדני יהוה: Nicht eueretwegen tue Ich, Haus Israel, sondern Meines heiligen Namens willen, den ihr entweiht unter den Völkern, wohin ihr gekommen seid. Ich werde heiligen Meinen grossen Namen, der entweiht ist unter den Völkern, den ihr entweiht habt in deren Mitte, auf dass die

Völker wissen, dass Ich יהוה bin — also spricht אדני יהוה — indem ich geheiligt werde an euch, vor eueren Augen" (36,22. 23). Dieser Zusammenhang tritt in Ezechiel oft deutlich in die Erscheinung (vgl. 36, 37. 38 u. öfters): Adonaj JHVH kündigt Ungnade oder Gnade an, mit dem ausgesprochenen Zwecke, dass alle dann wissen, dass Er יהוה ist. In dem Entwurf der neuen Verfassung (40—48) tritt das Adonaj JHVH etwas zurück (17 mal, JHVH 24 mal), auch werden unter diesem Namen eigentlich nur Verordnungen erlassen, kaum noch mehr Gericht angekündigt (44,9), und der Schluss des Buches wird erreicht mit den Worten: „Und der Name der Stadt von dem Tage ab: „יהוה ist dort!". Das אדני יהוה tritt dann ausser Erscheinung; יהוה, die Marke der Dreizehn Attribute, wird wieder in seiner Herrlichkeit erstrahlen.

So hat sich aus der Diskussion nebenbei ergeben, dass die Setzung des אדני statt JHVH in die Zeit Ezechiels zurückreicht, ein Ergebnis, zu dem man bereits auf anderen Wegen gelangt ist. Doch wir haben noch die weitere Entwickelung zu verfolgen:

Das Buch Jona ist im Entwickelungsmotiv gehalten (s. oben). Daraus erklärt sich bei ihm der Gebrauch des Namens Elohim, das JHVH Elohim aus dem Einfluss des Deuteronomiums (also anstatt des JHVH Zebaoth). Sieht man nun von dieser Schrift und von dem sogleich zu besprechenden Buche Job ab, so gilt von allen biblischen Schriften zwischen Ezechiel und Priesterkodex-Heiligkeitsbuch folgendes: Der eigentliche Gottesname ist durchweg יהוה, daneben wird von manchen auch JHVH Zebaoth (in der vollendeten Form) gebraucht, Elohim und JHVH Elohim werden nur mit possesiven Pronominal-Suffixen gebraucht. Der Gebrauch oder Nichtgebrauch von JHVH Zebaoth richtet sich nach dem Einfluss, unter welchem ein Schriftsteller gestanden hat. Auch ist strenge systematische Stellungnahme in den meisten dieser Schriften nicht zu finden (s. vorig. Abschn., Anmerkungen). Eines aber haben alle diese Schriften gemeinsam: Keine gebraucht אלהים als absoluten Namen für den Gott Israels (Jes. 6,43: Niemals haben sie (die צרים u. גוים von v. 1) gehört, noch vernommen, (auch) kein Auge hat es je gesehen, dass ein אלהים ausser Dir es (so) getan hat dem, der seiner harrt, d. h. dessen Feinde so zu bestrafen. Gerade in dieser Prophetie wird der Name יהוה betont; vgl. 63,19; 64,1. 6. 7. 8, letzterer die Attributenformel; Zech. 8,23 sprechen die Heiden; Mal. 3,14. 15. 18 die Gottesleugner; 3,8: Gegensatz zu אדם). Das ist eine systema-

matische Stellungnahme! Das Buch Job steht im Zeichen des Entwickelungsmotivs. Wir kennen dessen Attributenschema, hier ist nur nachzutragen, dass man in diesem Buche das Bestreben wahrnimmt, den neugebildeten Singular von אלהים, nämlich אלוה (der alte ist אל) zum absoluten Gottesnamen zu prägen. Dieser absolute Singular als Gottesname findet sich in keiner Schrift, von der wir mit Bestimmtheit sagen können, dass sie älter ist, als die Urschrift des Buches Job (s. Deut. 32,15. 17; Jes., 44,8; Chab. 3,3; 1,11 wahrscheinlich Plural). Jedenfalls war es dieses Buch, das ihn durch dessen häufigen Gebrauch (noch öfter als Schaddai) zum Eigennamen stempelte. Doch wissen wir, dass nach dem Entwickelungsmotiv die Absicht des Verfassers keine andere sein konnte, als die, eine abgeschwächte Form des אלהים als temporären Gottesnamen einzuführen. Zuletzt erscheint יהוה! Wir haben es hier mit einer ähnlichen Erscheinung, wie bei Ezechiel zu tun. Zum Ersatz des Zebaoth, das der Verfasser, unter dem Einfluss des Deuteronomiums oder Ezechiels (oder beider) meidet, hat er zwei Bezeichnungen: אלוה für das Attribut der ethischen Gerechtigkeit und Macht, שדי für das der kosmologischen Gerechtigkeit und Macht. Jetzt werden wir die Stellungnahme der beiden jüngsten Quellen der Thora verstehen: Das Heiligkeitsbuch meidet das Zebaoth unter dem literarischen Einfluss seiner Schule. Um dem Entwickelungsmotiv genüge zu tun und das Elohim im Hintergrund erscheinen zu lassen, und auch um an dem als eigentlichen Gottesnamen einzuführenden יהוה gleich von vornherein festzuhalten, schliesst er sich dem Vorgang des Deuteronomiums an und beginnt mit JHVH Elohim. Der Priesterkodex schliesst sich im Attributenschema Ezechiel und dem Buche Job an, aber bei seinem Standpunkt in der Attributenlehre durfte das Elohim als absoluter Gottesname nicht fehlen. Das Zebaoth musste er aus demselben Grunde meiden, wie das Deuteronomium. Im Bundesbuch musste auch in der Sprache die grösste Vorsicht geübt werden. Daher schloss er sich hierin nicht Jeremia an, und obschon JHVH Zebaoth im Sinne von „JHVH der Heerscharen Israels“ verstanden werden konnte (vgl. Ex. 12,41: צבאות יהוה), zog er doch vor, es gänzlich zu meiden. Für das kosmologische Moment dieses Namens bei Jeremia, das ebenfalls seiner sonstigen Sprache angemessen wäre (vgl. Gen. 2,1 mit den oben zitierten Stellen aus Deut. u. Jer. und Jes. 40,26; 45,12), zog er es vor, diese Bedeutung zunächst dem אלהים zuzuteilen, אלהים im Priesterkodex drückt beides

aus. Dasselbe gilt von אל שדי: Der Gott der Geschichte ist zugleich der Gott der Schöpfung, ein und dasselbe Attribut trägt alles. Doch beide sind nur vorläufige Zeichen für den eigentlichen Namen Gottes: יהוה, der erst Moses geoffenbart worden ist. Dieser Name, das höchste ethisch-metaphysische Attribut Gottes (zur metaphysischen Bedeutung des יהוה s. Ex. 31,17, um nicht auf den Exodus-Dekalog zu verweisen), trägt alles, Schöpfung und Geschichte, in einer unzertrennlichen Einheit. Das ist der Name Gottes vom Urbeginn, von Ewigkeit her, aber er konnte erst Mose geoffenbart werden, mit dem die Vollendung der Schöpfung begonnen hat. Die Attributen-Formel, welche dieser Name ausdrückt, konnte erst nach Ausgestaltung des Heiligtums und Verrichtung des heiligen Dienstes, das heisst mit der endgiltigen Vollendung der Schöpfung kundgegeben und in Wirksamkeit gesetzt werden.

Das Resultat der bisherigen Entwickelung:

Es gibt nur einen Gottesnamen im Judentum. Wo Elohim als absoluter Gottesname gebraucht wird, da geschieht es im Sinne des Entwickelungsmotivs, um dann den eigentlichen Namen, JHVH, als den einzig adäquaten einzuführen. Das gilt von den Quellen des Tetrateuchs und mehreren Partieen in den historischen Büchern, Josua, Richter, Samuel und Könige. Wo dies aber bei diesen letzteren nicht zutrifft, und auch wo es sich um Identifizierung (s. oben), also gerade um die Betonung des JHVH handelt, da haben wir es entweder mit alten Stücken zu tun, die vor der Einführung oder Befestigung des Namens JHVH verfasst oder bearbeitet worden sind, oder mit Revisionen aus der späteren Zeit, in welcher man JHVH bereits, neben Adonaj, auch Elohim gelesen und teilweise auch geschrieben hat. Die Zusammensetzungen mit Elohim, Zebaoth und Adonaj, sowie die Bezeichnung Schaddai und El-Schaddai haben blos temporäre Geltung für die Zeit des Strafgerichts.

Die Schriftsteller, die diese Namen gebrauchen, lassen keinen Zweifel darüber, dass sie dies nur im Sinne des historischen Entwickelungsmotivs tun. Wie die Darsteller der Urgeschichte den Namen יהוה zuletzt einführen, um ihn dann als den endgiltigen hinzustellen und ihn dann auch als den ausschliesslichen zu gebrauchen, so lassen manche Propheten (das Deuteronomium mit eingeschlossen) und Schriftsteller auch im Verlauf der Geschichte, nach der Offenbarung des Namens יהוה, die temporäre

Waltung eines Namens, eines Attributs, zu, in welchem das Prinzip der ethischen oder metaphysischen Gerechtigkeit und Macht einen stärkeren Ausdruck findet. Alle aber mit der ausgesprochenen und ausdrücklich betonten Absicht, יהוה als den Namen Gottes, als den Inbegriff der Attributenformel, festzuhalten:

„Und יהוה wird König sein über die ganze Erde, an jenem Tage wird יהוה einzig sein, und Sein Name einzig!“

Mit diesen Worten spricht der Prophet (Zech. 14,9) den Grundgedanken aller Propheten und Schriftsteller aus, den einzigen Namen des einzigen Gottes unverrückbar festzuhalten.

Besonders entscheidend aber ist die Tatsache, dass in der Thora, auch nach der endgiltigen Redaktion derselben, der Name יהוה als der endgiltige und einzige dargestellt wird. Und das nicht nur im Tetrateuch, sondern auch, und am stärksten betont, im Deuteronomium. Das Deuteronomium gebraucht die Zusammensetzung JHVH Elohim, aber niemals absolut. Und dann, das Deuteronomium ist es, das den Bekenntnissatz formuliert hat: שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד (6,4). Dieser Satz präsentiert sich jetzt als die feierliche Deklaration, dass der Gebrauch der Zusammensetzung JHVH Elohim der Einzigkeit des Namens יהוה keinen Abbruch tut. Die Zusammensetzung ist temporär, oder sie drückt die Anerkennung Gottes, die Identifizierung des JHVH mit dem anerkannten und angebeteten Gott aus, der einzige Name aber ist und bleibt: יהוה!

An diesem Ergebnis hat auch die Entwickelung in der letzten Periode des biblischen Schrifttums nichts geändert. Schalten wir zunächst das Psalmen-Problem aus und gehen die übrigen Schriften in der massoretischen Reihenfolge durch: Der einzige absolut gebrauchte Gottesname in den Sprüchen ist JHVH (2,5 יראת יהוה ודעת אלהים, ist eine gnomische Figur; 3,4 ist אלהים Gegensatz zu אדם; ebenso 25,2 zu מלכים; 2,17 mit Suffix; interessant ist 30,9: יהוה ist שם אלהי!), Zusammensetzungen kommen in diesem Buche nicht vor. Und da uns in diesen Sprüchen unzweifelhaft viel volkstümliches Sprachgut vorliegt, so ist das der beste Beweis dafür, dass JHVH der einzige im Volke verbreitete Eigenname Gottes war. Koheleth: Von diesem Buche wissen wir, dass es aus Opposition gegen die vom Gottesnamen und die Attributenformel getragene Weltanschauung den Gottesnamen יהוה meidet. Sehen wir aber genauer zu, so müssen wir sagen, dass

diese Schrift überhaupt keinen Gottesnamen hat: Das Buch hat 30 mal האלהים und 5 mal אלהים (nach Abzug der späteren Zusätze bleibt das Verhältnis dasselbe). Dieser Umstand spricht dafür, dass der Verfasser für „(der) Gott" האלהים, nicht אלהים schreibt. Von den fünf אלהים stehen zwei im constructus eines anderen Wortes (3,13; 8,2), eines in einem späteren Zusatz (8,13; 12 u. 13 unterbrechen den Gedanken 11 + 14 und stehen im Widerspruch mit dem Geiste dieser Schrift, indem sie auf die von dieser bekämpften Attributenformel hinweisen). An zwei Stellen (1,13 = 3,10) macht das אלהים allerdings den Eindruck eines Eigennamens, aber angesichts der erwähnten Tatsache, wird man auch hier den Gegensatz zu אדם als für den Gebrauch dieses Wortes verantwortlich ansehen dürfen. האלהים ist aber kein Eigenname, das zeigt schon der Artikel an. האלהים heisst: „Der Gott" (vgl. ὁ θεός), also zu deutsch einfach: „Gott". Das Verhältnis von 6 zu 1 ist aber auch schon an sich hinreichend, uns darüber zu belehren, dass der Verfasser oder Bearbeiter des Buches, da er den Eigennamen Gottes nicht gebrauchen wollte, überhaupt keinen gebraucht hat. Dass aber die späteren Zusätze in demselben Stile gehalten sind, befremdet nicht, auch mag dabei ein anderer Grund massgebend gewesen sein (s. w. u.; es ist daher möglich, dass auch 1,13 u. 3,10 ursprünglich האלהים hatten). Endgiltig entscheidend aber ist, dass diese Schrift, die sich zur Weltanschauung der jüdischen Attributenlehre in bewusste Opposition setzt, inbezug auf den Sprachgebrauch der Vertreter dieser Weltanschauung keine Gegeninstanz bildet. Daniel: Wir brauchen auf die kritischen Fragen in diesem Buche nicht einzugehen. Es genügt, zu erwähnen, dass das Gebet in Kap. 9 eigentlich ein jahvistischer Psalm ist. אלהים wird nicht gebraucht, aber einige Male האלהים (1,9. 17; 9,3. 11) in dem oben besagten Sinne. In diesem Buche merkt man aber schon, dass die zum ersten Male in Ezechiel auftretende volkstümliche Aussprache אדני für יהוה mitunter auch den Schriftstellern (oder Abschreibern) unterläuft (9,14 ist ein Zitat aus Deut. 7,9 mit Verwandlung des יהוה in אדני; dasselbe liegt wohl auch in 9,3 vor). Bei der späten Abfassungszeit dieses Buches (gegen 170 v.) kann das nicht befremden (s. w. u.). Das Aramäische kommt für unsere Frage nicht in Betracht, übrigens entspricht das אלהא dem האלהים. Esra und Nehemia. In den Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias ist der eigentliche Gottesname יהוה, aber auch האלהים kommt vor, אלהים als Eigenname niemals (Neh. 5,15:

יראת אלהים heisst allgemein „Gottesfurcht“; 6,11 inbezug auf den falschen Propheten gebraucht). Die Chronik. Der Sprachgebrauch des Chronisten ist nach keiner Richtung hin entscheidend. Er schreibt auf Grund alter und neuer Quellen, und so findet man bei ihm eine Art gedrängte Uebersicht über alle im Verlauf der Entwickelung aufgetretenen Gottesnamen und deren Zusammensetzungen. Wollte man die Aenderungen in Betracht ziehen, die er an seinen uns noch zugänglichen Quellen vorgenommen, so zeigen auch diese nach beiden Richtungen (I Chr. 17,1: יהוה, 2: האלהים, II. Sam. 7,2. 3 umgekehrt). Zeigt sich aber auch, aus besagtem Grunde, im allgemeinen Sprachbilde eine gewisse Indifferenz im Gebrauch des Gottesnamens, so ist doch an entscheidenden Stellen, besonders in Gebeten יהוה der vorzüglich gebrauchte Gottesname (so I. 16,8—22; 29,10 f.; II. 20,6 u. oft). Und sieht man genauer zu, so entdeckt man auch beim Chronisten einen Reflex des Entwickelungsmotivs: In den ersten Kapiteln wird אלהים gebraucht (vgl. 4,10; 5,20. 22), erst bei der Erwähnung des von David geplanten und von Salomo erbauten Tempels in Jerusalem wird יהוה eingeführt (6,16. 17). Freilich will der Chronist nicht die Offenbarung des Namens bis zur Zeit Davids hinausschieben, er gebraucht später den Namen auch vom Stiftszelt in der Wüste (II. 1,5; vgl. aber v. 3), aber wir fanden noch andere Beispiele, in denen das Entwickelungsmotiv auch für die Zeit nach der Offenbarung des Namens verwertet wird (s. oben). Der Chronist will uns eben nur die Idee vermitteln, dass in der Zeit Sauls der Name יהוה ausser Gebrauch gekommen, und daher auch die Waltung der Gnadenattribute zurückgetreten war. Mit der Regierung Davids, der den Tempel wenigstens vorbereiten sollte, trat wieder יהוה in Waltung. Der Chronist sagt uns das auch, in seiner Weise, ziemlich ausdrücklich (I. 10,13—11,1—8!). Und nun die Psalmen:

Von den 150 Psalmen unserer Sammlung sind nicht weniger als 100 reine Jahve-Psalmen. Schon dies allein entscheidet zugunsten unserer These, dass auch in der ganzen Zeit des zweiten Tempels der anerkannte einzige Gottesname יהוה war. Von den übrigen 50 Psalmen stehen 27 im Zeichen des Entwickelungsmotivs. אלהים, oder andere Bezeichnungen für Gott in diesen Psalmen, hebt somit die Einzigkeit des Namens יהוה nicht nur nicht auf, sondern bestätigt sie vielmehr. Auch in den reinen Jahve-Psalmen kommt hier und da eine andere Bezeichnung vor, aber der Zusammenhang ist immer so beschaffen, dass die Einzigkeit des Namens nicht

beeinträchtigt erscheint. Unter den 27 Psalmen der zweiten Gattung scheinen manche aus der Zusammenarbeitung von Jahve- und Elohim-Psalmen entstanden zu sein. Doch abgesehen davon, dass sich das nicht mit Sicherheit feststellen lässt, würde dies nur darauf hinweisen, dass man an den Elohim-Psalmen Anstoss nahm und sie daher entweder mit Jahve-Psalmen unter dem Gesichtspunkt des Entwickelungsmotivs verarbeitet, oder in diesem Sinne ergänzt hat. Bleiben die 23 Elohim-Psalmen (von denen einer, 114, unsicher ist), in denen zwar hin und wieder ebenfalls JHVH oder eine mit diesem gebildete Zusammensetzung erscheint, gleichwohl aber sämtlich unter dem Zeichen des Elohim als Eigennamen Gottes stehen. Die Erklärung, dass die Psalmen-Dichter in ihrer Begeisterung auf alte geschichtlich bedeutsame Namen zurückgriffen, wie sie ja auch oft das Bestreben zeigen, so ziemlich alle irgend einmal im Gebrauch gewesenen Gottesnamen zusammenzustellen, reicht für diese Psalmen nicht aus. Doch bilden auch diese Psalmen keine Instanz gegen die Allgemeingiltigkeit und Einzigkeit des Gottesnamens יהוה. Wir haben es hier eben mit אלהים als Zeichen für יהוה zu tun. Steht ja in den Psalmen oft אדני für יהוה, was selbst in einem Zitat aus der Dreizehn-Formel vorkommt (86,15), wo darüber kein Zweifel herrschen kann, dass es sich blos um ein Zeichen für den Namen handelt. Man hat aber, wie wir wissen, für יהוה nicht nur אדני gelesen, sondern auch אלהים. Man hat aber nicht nur gelesen, sondern oft auch geschrieben אדני oder אלהים, wo man יהוה im Sinne hatte. Weit entfernt also, dass diese 23 Psalmen gegen die Einzigkeit des Namens sprächen, könnten sie mit mehr Recht als eine Instanz dafür angesprochen werden: Für die Verbreitung der substitutionellen Aussprache des יהוה spricht einfach der Umstand, dass sie sich offiziell durchgesetzt hat. Wenn aber trotzdem nur eine so geringe Anzahl von Psalmen mit der substitutionellen Schreibung gedichtet worden sind (oder sich erhalten haben), so spricht dies für die unangefochtene Einzigkeit des Namens יהוה. Und das ganz besonders, wenn man bedenkt, dass es in Wahrheit nicht mehr als vierzehn wirkliche Elohim-Psalmen gibt! Weitere Evidenz bietet, wie oft angedeutet, die Liturgie. Doch wollen wir darauf im Zusammenhang mit der talmudischen Literatur (fünftes Kap.) eingehen[1]).

---

[1]) Die JHVH-Psalmen: 1–6. 8. 9. 11–13. 15–17. 20–24. 26–41. 84–107. 109–113. 115–150 = 100.

Das Resultat unserer Untersuchung über den Gottesnamen ist durchaus nicht neu. Dass אלהים das Attribut der strengen Gerechtigkeit, יהוה das der Gnade, שדי das der Schöpfung ist, ebenso dass die Zusammensetzungen die oben bezeichneten Bedeutungen haben, ist bereits von den Talmudisten festgestellt worden. Allerdings inbezug auf יהוה ergibt sich die Differenz, dass in unserer Darstellung auch das Rechtsattribut darin enthalten ist, aber auch das haben die Talmudisten gesehen, wenn auch nicht überall festgehalten (zu Philo vgl. das vierte Kapitel). Und inbezug auf die Bedeutung des Wortes יהוה decken sich unsere Aus-

---

JHVH-Elohim-Psalmen im Entwickelungsmotiv: 7. 10. 11. 18. 19. 25. 48. 50. 54. 55. 58. 59. 64. 68–71. 72(?). 73(?). 74–76. 78–81. 83 = 27.

Elohim-Psalmen: 42–47. 49. 51–53. 56. 57. 60–63. 65–67. 77. 82. 108. 114? = 23.

Zur ersten Gruppe: Ps. 8,6 האלהים unklar, jedenfalls kein Eigenname; in 9 beachte 8. 11. 18; 36,2: Elohim allgemein; 38,16. 22: אדני statt יהוה; 39,8 dass.; 40,18 dass.; 87,3: עיר האלהים; 106,21: אל; 109,21, die Zusammensetzung Ezechiels in umgekehrter Folge; 136,20: אל; 138,1 vgl. 8,6; 140,8 vgl. 109,21; 141,8 dasselbe (84 u. 86 zeigen Neigung zum Entwickelungsmotiv).

Zur zweiten Gruppe: 7,9–17 El. als strafendes Attribut 18: שם יהוה; 10, beachte 4. 12. 13. 16; 14,1–5; 18, eigentlich ein Jahve-Psalm, aber 31. 33. 48. 50 verraten das Entwickelungsmotiv; dasselbe gilt von 19,1–7, wahrscheinlich ein selbständiger kosmologischer Psalm, von אֵל getragen, zusammengesetzt mit 8–5, JHVH, ergibt das Entwickelungsschema; 25, ein Jahve-Psalm vom höchstentwickelten Typus, eine Miniaturzeichnung von Ex. 33. 34 (s. oben), aber der Schlussvers trägt das Entwickelungsmotiv hinein; 54, beachte v. 8; 56,23; 58,7; 68,17. 20; 69,14! 17; 70, eig. ein J.-Ps., aber v. 1; 71,1. 12. 17; 72,1. 17–19; viell. aber ein J.-Ps., v. 1 אלהים Gegensatz zu מלך; 73, viell. ein El.-Ps., aber v. 28. 74, kosmol.: v. 18; 75, beachte 2. 8. 9; 76,12; 78, der Typus des historischen Psalms, 4. 21–38; 79,5. 9; 81,11. 16; 83,17. 19!

Zur dritten Gruppe: 42, v. 9 stört den Zusammenhang, viell. ein misslungener Versuch, den Ps. in den Rahmen des Entwickelungsmotivs zu bringen; 44, v. 21 beachtenswert; die Dichter der Elohim-Psalmen empfanden es schwer, dass sie aus gewissen Rücksichten auf den Gebrauch d. eigentlichen Gottesnamens verzichten mussten; 45, beachte 18! 46,3. 12: JHVH Zeb. hier gleichwertig Elohim; v. 9 JHVH; 47,3. 6 JHVH; 56,11 JHVH; 77,12 יה; 108,4 JHVH.

Die reinen Elohim-Psalmen sind: 43. 45. 49. 52. 53. 57. 60. 61. 62. 63. 65. 66. 67. 82 = 14.

Ps. 44, wegen 27, Ps. 51, wegen 17, und Ps. 77 wegen 3. 8. 12, nicht mit zu zählen; die höchste anzunehmende Zahl von reinen Elohim-Psalmen wäre demnach siebzehn!

führungen mit den Ansichten der modernen Bibelforscher: יהוה bedeutet „der das Verheissene ins Dasein ruft“ (Lagarde), es bedeutet aber auch „der ins Dasein Rufende“, „Schöpfer“ (Clericus, Schrader). Das erstere gilt für die vorjeremianische Zeit, das letztere, das heisst beides für Jeremia und seine Anhänger. Aber der Weg, auf dem wir zu diesem Resultat gelangt sind, hat zwei wichtige Momente zu Tage gefördert.

Erstens: Das Gerede von der Entlehnung des Namens יהוה von irgend einem anderen Volke, für das man ja auch sonst nichts stichhaltiges vorbringen konnte, löst sich in Dunst auf: Der Name יהוה repräsentiert ein verhältnissmässig spätes innerisraelitisches Entwickelungsstadium. Nicht nur אלהים sondern auch אהיה ist diesem voraufgegangen. Dieser Name wurde zu einer Zeit geprägt, in welcher die spezifisch-israelitische Lehre bereits ein gewisses Stadium der inneren Konsolidierung erreicht hatte, als sich das Bedürfnis nach einem neuen Namen geltend machte. Das Wort mag älter sein, aber der Gottesname ist neu, und er ist israelitisches Eigengut. Ja, selbst wenn sich dieses Wort irgendwo als Gottesname finden sollte, wozu ja nicht die geringste Aussicht vorhanden ist, und selbst wenn es dann zu erweisen wäre, dass dies keine israelitische Entlehnung ist — so ist doch der israelitische Gottesname eine Prägung, die so neu ist, wie die israelitische Prophetie, wie der israelitische Gottesbegriff, wie die israelitische Ethik.

Zweitens: Die Ansicht, dass der Name יהוה als ein Zauberwort, als eine reale Zaubermacht, angesehen worden ist, charakterisiert sich nunmehr von selbst als Ersatz für die mangelnde Einsicht in die wirkliche Bedeutung dieses Namens. Der Name war und ist ein Zauberwort, aber im besten metaphorischen Sinne dieses Wortes. Denn dieser Name war und ist das Ideogramm der jüdischen Weltanschauung. Er war und ist das erhabene Gefäss, in welches jede Partei und jede Schule innerhalb des Judentums ihre Auffassung der jüdischen Lehre hineininterpretiert. Die Ansichten gingen, und gehen auch heute noch, oft weit auseinander. Aber wie der Grundgedanke, allen sonstigen Abweichungen in Einzelheiten zum Trotze, allen gemeinsam war und heute noch ist, so war und ist auch dieser Name, allen sonstigen verschiedenen Bezeichnungen zum Trotze, allen der eigentliche und einzige Name Gottes. Und das wird auch die jüdische

Philosophie des Mittelalters bestätigen, wie wir die Behandlung der Gottesnamen in dieser im Zusammenhang mit der Attributenlehre nur im Lichte der, bis in die ältesten biblischen Zeiten hinaufreichenden Entwickelung adäquat erfassen und würdigen können.

V.

Das Attributenmotiv im theokratischen Gedanken.

Auch das Attributenmotiv im theokratischen Gedanken ist im Hauptabschnitt dieses Kapitels (III. Text und, besonders, Anmerkungen) vielfach berührt worden. Doch bedarf es noch einer kurzen zusammenhängenden Diskussion dieser Frage zur besseren Orientierung:

Die weitest verbreitete Auffassung von der Theokratie als einer Staatsform ohne sichtbaren König, mit Gott als König des Gemeinwesens, ist hier von untergeordneter, ja von gar keiner wesentlichen Bedeutung. Gewiss hat es in der biblischen Zeit eine Entwickelungsphase gegeben, in welcher man aus dem theokratischen Gedanken die extreme Konsequenz ziehen wollte, das Königtum, an dem man in älterer Zeit gar keinen Anstoss nahm, abzuschaffen oder doch als nicht gottgefällig hinzustellen. Während der ältere Bericht in I Samuel 1—14 die Entstehung des Königstums unter Saul als von Gott gewollt und von Ihm selbst herbeigeführt hinstellt, erscheint das Verlangen des Volkes nach einem König im jüngeren Bericht dieser Partie als ein frevelhaftes Beginnen, ein Abfall von Gott, dem einzigen rechtmässigen König[1]).

---

[1]) Die Gründe für die Quellenscheidung in I Sam. 8—14 und diese selbst als bekannt vorausgesetzt ist aus dem Gesichtspunkt des vorigen Abschnitts noch folgendes zu bemerken. Die Auffassung Buddes, dass der ältere Bericht eine spätere Bearbeitung eines ursprünglichen elohistischen Berichts ist, ist dahin zu ergänzen, dass die spätere Bearbeitung mit der Absicht unternommen und ausgeführt worden ist, um in diesen Bericht das Entwickelungsmotiv hineinzutragen (s. vorigen Abschnitt). Die Quellenscheidung stellt sich demnach folgendermassen:

Der ältere elohistische Bericht besteht aus 9,1—14. 18—27; 10,2—5. 7. 9—16a. 26 (mit Ausschluss des גם in 26. s. LXX); 11,1—11 (mit Ausschluss der Worte ואחר שמואל in v. 7, wo es ursprünglich auch אלהים statt יהוה gelautet hat); 13,2—7a (bis וגלעד), 15b (von ויפקד) — 14,52, wobei ursprünglich überall אלהים, statt des jetzigen יהוה, gestanden hat, und mit Ausschluss des v. 35. Dieser Bericht ist dann im Sinne des Entwickelungsmotivs umgearbeitet worden durch folgende Einschaltungen und Aenderungen: 9,15—17; 10,1. 6

Und diese Opposition gegen das Königstum aus dem theokratischen Gedanken heraus lässt sich sogar in eine der Abfassung dieses letzteren Berichts voraufgehende Zeit verfolgen. Schon Hosea hat diese Richtung eingeschlagen, und vielleicht ist er es, von dem diese Bewegung ausgegangen ist. Denn obschon er sonst die Abwesenheit oder die Niederlage des Königs für eine Strafe hält (3,4; 10,3. 7. 15), so finden wir doch bei ihm Aeusserungen, die man als Prototyp der im jüngeren Bericht über die Entstehung des Königtums vertretenen Auffassung ansprechen muss (vielleicht schon 7,3 und 8,4. 10, ganz entschieden aber 13,10. 11, zu vergleichen mit I Sam. 8,5 ff., bes. 12,25). Dieser Auffassung stehen jedoch die sehr zahlreichen Aeusserungen vieler Propheten gegenüber, in denen eine glühende Liebe zum Hause David geradezu als ein religiös-politisches Bekenntnis zum Ausdruck kommt (Jes. 7,14; 9,5; 11,1 ff.; 16,15; 32,1 u. a.). Und auch das verdient beachtet zu werden: Derselbe Berichterstatter, der zum Königtum gelegentlich dessen Entstehung durch die Wahl Sauls zum König eine ablehnende Stellung einnimmt, weiss von der Salbung Davids zum König nur freundliches zu erzählen. Ja es scheint, dass er sich bemüht, den nicht gottgefälligen Anfang des Königtums zu neutralisieren (I Sam. 15,28; 16,1—13). Und auch Hosea richtet sich ja nur gegen die Könige von Israel. Man kann also kaum von einer absoluten Opposition gegen das Königtum sprechen. Eine solche hat es, wie es scheint, bei keiner Partei gegeben. Jedenfalls hat das autoritative Judentum zugunsten des Königtums entschieden, oder sich zumindest neutral verhalten. Die Gesetzgebung über den König im Deuteronomium blickt in Sprache und Gedankengang auf den jüngeren Bericht in Samuel hin (vgl. Deut. 17,14. 20 mit I Sam. 8,5; 12,25; 13,13. 14; 15,11. 28). Das Deuteronomium verhält sich also zumindest neutral. Dasselbe lässt sich auch vom Priester-

---

in 11,7 die Ww. ואחר שמואל und Aenderung des אלהים in יהוה; in 14 Aenderung des אלהים in יהוה und Einschaltung des v. 35, der ganz nach dem bekannten Typus des Entwickelungsmotivs stilisiert ist, vgl. Gen. 4,26; 12,8; 13,4). Der jüngere Bericht besteht aus 8,1—22; 10,17—25; 11,15 bis 13,1. Bei der Zusammenarbeitung beider Berichte, d. h. des „redigierten" älteren mit dem jüngeren, kamen noch hinzu: 10,8. 16b; in v. 26 das Wort גם; 11,12—14; 13,7b (von וישאול) — 15a (bis בניטין). — Auch in der folgenden Partie Saul-David, wie auch sonst, kann man durch die Einführung des Gesichtspunkts vom Entwickelungsmotiv manche unbehobene Schwierigkeit überwinden.

kodex sagen (Gen. 36,31 kann dafür allerdings nicht angeführt werden, da diese Stelle gewiss nicht P gehört; ein solch ungeschicktes Lüften des Inkognitos kann P nicht zugemutet werden). Vom ersten Bundesbuch lässt sich eher sagen, dass es für den Fürsten eine hohe Verehrung bekundet, indem es eine Art Verbot der Majestätsbeleidigung erlässt (Ex. 22,28 vgl. Ez. 37,24. 25; ferner I Kön. 21,10. 13; Sprüche 24,2; Koh. 10,20 allerdings nur als praktische Lebensregel). Im Rahmen des Buches Richter und Könige wird das Königtum an sich niemals scheel angesehen. Im Gegenteil, das Richterbuch schreibt wiederholt den religiösen und sittlichen Verfall dem Umstand zu, dass es zu der behandelten Zeit keinen König in Israel gegeben hat. In der Antwort Gideons, nicht er, sondern Gott solle über die Israeliten herrschen (Richt. 8,22. 23), kommt allerdings der Standpunkt des jüngeren Berichts in Sam. zum Ausdruck. Und mag man die Stellung des Deuteronomiums auf den Umstand zurückführen, dass eben der König sich an die Spitze der Reform gestellt hat, so bezeugen die Bücher der Könige, deren Rahmen aus der Zeit herrührt, in welcher das Königtum vernichtet dalag, dass man gegen das Königtum an sich nichts hatte. Es gab nur eine Forderung: Der König soll in den Wegen der Thora wandeln. Dasselbe gilt von der Stellung der späteren Propheten zu Zerubabel und Josua. In der Tat: Nimmt man den tatsächlichen Verlauf der Geschichte als Massstab, so darf man beim biblischen Judentum eher eine Neigung zur monarchischen Regierungsform feststellen, als eine solche zu irgend einer anderen (vgl. noch Num. 23,21; Deut. 33,5 u. a.). Betrachtet man aber die Frage aus dem einzig richtigen, dem prinzipiellen Gesichtspunkt, so bedeutet Theokratie eine Regierungsform, in welcher Recht und Gerechtigkeit und richtige Gotteserkenntnis auf dem Throne sitzen, während die politische Regierungsform ganz gleichgiltig ist. Und wenn einmal diese Gleichgiltigkeit durchbrochen und ein religiös-politisches, also theokratisches Ideal aufgestellt wird, so im Messias-Gedanken, so ist es die monarchische Regierungsform, die stets als solches angesprochen wird. Doch ist darin mehr der Einfluss der geschichtlichen Wirklichkeit als der des Prinzips wirksam gewesen. Hat man sich ja auch Gott als Monarchen des Universums vorgestellt (man vgl. damit Aristoteles, Metaphysik, XI Schluss, Zitat aus Ilias II, 204 u. Philo). Freilich weniger exakt kann man sagen, dass die Notwendigkeit eines Staatshaupts, das alle anderen Staatsgewalten gleichsam in einem Zentrum vereinigt und

kontrolliert, aus dem Gedanken der Einheit Gottes sich ergibt. Und das war auch der Standpunkt, den das autoritative Judentum durch die ganze Geschichte eingenommen hat. Es hat immer (mit geringen Unterbrechungen) ein Staatsoberhaupt gegeben, ob es nun ein dynastischer König oder der jeweilige Hohepriester war (vgl. Josephus).

Mag nun aber auch die monarchische Regierungsform als das beste theokratische Organ angesehen worden sein, so steht doch das ausführende Organ zu dem zu verwirklichenden theokratischen Gedanken im Verhältnis des Gefässes zu seinem Inhalt. Wollen wir aber einen zusammenfassenden Ausdruck für diesen formulieren, so können wir das am besten, wenn wir den von Gabirol in besonderer Prägnanz gebrauchten Terminus von den „Attributen der Geschöpfe" antizipieren. Der theokratische Gedanke bedeutet die Forderung, dass das Staatswesen auf der Grundlage der göttlichen Attribute verwaltet wird: Durch Gnade gemilderte Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die das Produkt echter Weisheit, Tapferkeit und Mässigung ist, soll die Grundlage des Staates sein. Derselbe Gedanke beherrscht die Propheten, wenn sie sich von der trüben Gegenwart abwenden, um ihr Ideal der Zukunft zu malen: Der messianische König wird dieses Ideal erfüllen, er wird mit einem Abglanz der göttlichen Attribute ausgestattet sein und diese auf Erden verwirklichen (s. Jesaja). Aber nicht nur der König, sondern auch das Individuum soll in den „Wegen Gottes" wandeln, nicht nur der Staat, sondern auch das Individuum soll theokratisch regiert werden. Die Attribute: Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Mässigkeit, sollen im Leben eines jeden der Einzelnen, aus denen sich der Staat aufbaut, verwirklicht werden. Wie der Messias als Staatsideal der Zukunft für die Könige der Gegenwart, so werden die Idealgestalten der Vergangenheit für das Individuum aufgestellt und zur Nachahmung empfohlen. So entspringt das Postulat der Ethik aus dem theokratischen Gedanken!

Damit haben wir nur das zusammengefasst, was in den vorhergehenden Abschnitten bereits im einzelnen ausgeführt und belegt worden ist. Was hier noch nötig ist, ist die Orientierung in der Bibel und der Nachweis, dass die geschichtlichen Darstellungen sämtlich darauf abzielen. Auch hierin machen sich die prinzipiellen Differenzen fühlbar. Und wir haben gesehen, dass diese Differenzen auch die praktische Gesetzgebung be-

einflusst haben (s. den dritten Abschnitt, Anmerkungen). Da aber unsere Darstellung dieser Materie nur die der Philosophie des Mittelalters vorbereiten soll, deren Vertreter nur die theoretischen Differenzen fortentwickeln, während sie in den praktischen Fragen vollständig mit einander übereinstimmen, so kann und muss die Bibel bezüglich der Darstellung des theokratischen Gedankens als ein geschlossenes Ganzes betrachtet werden. Denn während die Freiheit des Gedankens im Judentum es möglich und notwendig gemacht hat, dass dieselben theoretischen Differenzen, die im Altertum die Gemüter bewegt haben, auch in der Philosophie des Mittelalters, in vertiefter Konzeption und Tragweite, erscheinen, brachte es das geschlossene Lebenssystem des Judentums mit sich, dass die Differenzen in praktischen Fragen nur in den allerseltensten Fällen auf solche in den philosophischen Prinzipien zurückgeführt werden könnten, ohne aber dass man dies jemals mit Sicherheit zu behaupten vermöchte. Im übrigen handelt es sich hier um die Grundpostulate der Ethik, in welchen es im Judentum niemals ein Wanken gegeben (und das gilt auch vom modernen Judentum, in welchem die Differenzen in den Prinzipien zu gewissen Differenzen in der religiösen Praxis geführt haben). Bei der Verfolgung und Bloslegung des Attributenmotivs im Sinne des theokratischen Gedankens in der biblischen Geschichtsdarstellung und Gesetzgebung hätten wir uns also an die traditionelle Anschauung von der Entstehung der Bibel zu halten, womit wir besonders die Abfassungszeit und die Einheit der Thora im Auge haben. In den philosophischen Prinzipien haben die Philosophen durch scharfe logische Analyse das einem jeden von ihnen kongeniale herausgefühlt und es in alle anderen, davon abweichenden Stellen hineininterpretiert. Die verschiedenen philosophischen Systeme des jüdischen Mittelalters sind gleichsam das logische Spiegelbild der verschiedenen Elemente, die wir auf historisch-kritischem Wege gefunden haben. Daher können wir die Philosophen des Mittelalters nur dann adäquat verstehen, wenn wir diese prinzipiellen Differenzen an ihrem Ursprung, in der Bibel, der Hauptquelle dieser Philosophie, aufgedeckt und erkannt haben. Und das gilt natürlich auch von der prinzipiellen Basis der Ethik. Allein die Postulate der Ethik, um die allein es sich hier handelt, soweit sie aus dem theokratischen Gedanken folgen (wozu die praktisch-juristische Gesetzgebung, als Mittel zur Ver-

wirklichung dieser Postulate, nicht gehört), sind in allen Teilen der Bibel dieselben (so weit ist Spinoza im Rechte; s. m. Abh. „Crescas and Spinoza", S. 43—45).

Da aber eine Darstellung aus dem traditionellen Gesichtspunkt erforderlich ist, so haben wir allen Grund, diese Darstellung nicht aus Eigenem zu geben. Wir könnten dies kaum besser machen, als dies von den Schriftstellern der griechischen Periode bereits vor zweitausend Jahren geschehen ist. Und haben auch diese Schriftsteller unter dem Einfluss Platos geschrieben, so werden wir in dem ihnen zu widmenden (vierten) Kapitel sehen, dass sie das nur darum so geschickt und so kunstvoll tun konnten, weil wir es hier tatsächlich mit kongenialen Gedanken zu tun haben. Stehen ja auch schon die letzten biblischen Schriften unter dem Einfluss Platos. Wie am Ende des Hauptabschnitts dieses Kapitels, so ergibt sich auch hier, bei dessen Schlussproblem, die Notwendigkeit, zur Diskussion der Attributenlehre und Attributenmotive bei Plato überzugehen.

Anmerkung:

I. Die bibelkritischen Voraussetzungen:

In der Revue des études juives LV n. 110 wird mir von M. Vexler unter anderen auch der Vorwurf gemacht: L'auteur s'appuie sur les hypothèses de la critique biblique, comme sur des faits historiquement incontestables (p. 299–300). Das stimmt nicht ganz genau, da ich sowohl in der Dogmengeschichte, wie auch im ersten Bande dieser Schrift von im allgemeinen anerkannten Resultaten der Bibelkritik in wichtigen Punkten abweiche. Im ganzen jedoch ist es richtig, dass meine Auffassung vom jüdischen Altertum mit den Hauptresultaten der biblischen Kritik steht und fällt. Es ist hier noch nicht der Ort, mich mit der Kritik des ersten Bandes auseinanderzusetzen. Aber das eben abgeschlossene Kapitel beruht so ganz auf meinen bibelkritischen Anschauungen, dass es unumgänglich erscheint, hier einiges darüber zu sagen (ausführlicher in der Dogmengeschichte):

Hier kann von allen tieferliegenden prinzipiellen Fragen abgesehen werden, es genügt, die literar-historische Frage aufzuwerfen: Verhält es sich literar-historisch-chronologisch so, wie wir es in diesem Kapitel angenommen haben? Dabei kommen zwei Fragen in Betracht. 1. Genügen die von den Kritikern angeführten positiven Momente, die Annahme der hier vertretenen Reihenfolge der Quellen der Thora zu begründen. 2. Sind die Gegeninstanzen nicht stark genug, diese Hypothese zu erschüttern? Was nun die erste Frage anbetrifft, so ist es zwar richtig, dass wir von der allgemeinen Anschauung der bibelkritischen Schule ausgegangen sind. Allein, die Resultate zu denen wir gelangten, erreichten wir durch ein

vollständiges Abstrahieren von allen anerkannten bibelkritischen Dogmen. Soweit dies nur irgendwie möglich war hielt ich mich stets bereit, auch die Hauptsätze der modernen Bibelkritik aufzugeben, wenn ich von meinen Untersuchungen dazu geführt werden sollte. Die Resultate dieser Untersuchung aber führten mich immer wieder zu jenen Hauptsätzen zurück. Und wäre es nun möglich, alle positiven Momente, die für die Hypothese ursprünglich angeführt worden sind, als unzureichend nachzuweisen, so würden die neuen positiven Momente, die unsere Untersuchungen in der Dogmengeschichte und in diesem Kapitel zu Tage gefördert haben, für sich allein für die angenommene Reihenfolge ausschlaggebend sein. In Wahrheit jedoch hat man die ausschlaggebenden Gründe für die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, die wir aber (unter den vielfach erwähnten Modifikationen) als Tatsache anerkennen, nicht überwunden. Was man dagegen vorgebracht, ist in manchen Fällen geeignet, Einzelheiten zu modifizieren, keinesfalls aber das Ganze zu erschüttern. Dazu kommt noch, das viele Einwendungen von den von uns gewonnenen Gesichtspunkten aus teils gar nicht erhoben, teils leichter überwunden werden können. Nehmen wir die diesbezüglichen Schriften von D. Hoffmann: 1. Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Heft I, Berlin, Itzkowski, 1904. 2. Das Buch Leviticus, Poppelauer, Berlin, I 1905, II 1906. Die Auseinandersetzung mit Hoffmann empfiehlt sich nicht nur deshalb, weil er so ziemlich die stärksten Argumente gegen die Hypothese vorbringt, sondern für uns auch besonders deshalb, weil er in seinen Werken, wohl sehr gegen seinen Willen, wertvolles Material zur Diskussion der Entstehungsgeschichte der תושבע"פ, zur ältesten Geschichte der Halacha, bietet. Und kann hier auch auf diesen Gegenstand nicht eingegangen werden, so werden wir ihn doch immerhin in einigen Fragen zu berühren haben. Hoffmann operiert sehr geschickt. Oft sieht er, dies Gefühl hat man, dass seine Einwendungen an sich nicht schwer wiegen, aber er benutzt nebensächliche Versehen und Ungenauigkeiten der Kritiker, um sie in dem eigenen Netz zu verwickeln. Er treibt die Kritiker rücksichtslos לשיטתם, oder, wo das nicht angeht, spielt er den einen gegen den oder die anderen aus, auch benutzt er vielfach die bei den Kritikern sehr häufige Unkenntnis oder Mangelhaftigkeit in der Kenntnis der Traditionsliteratur. Dazu kommt noch, dass die innere Entwickelung der jüdischen Lehre den Alttestamentlern (und folglich auch H. selbst, der eine solche allerdings nicht zugeben kann) in den entscheidensten Momenten fast völlig entgangen ist. Daher kommt es, dass die Einwendungen H.'s oft unüberwindlich erscheinen, was sie aber in Wahrheit durchaus nicht sind. Das wird sich im folgenden zeigen:

1. Das Pesachopfer im Priesterkodex (die wichtigsten Instanzen S. 5—9): In der Anordnung P's, das Pesachopfer in Egypten in den Häusern zu schlachten, erblickt H., dem hierin auch manche Kritiker beipflichten, eine Instanz gegen die allgemeine Annahme, dass P kein Opfer vor der Errichtung des Stiftszelts darbringen lässt. Es entgeht H. nicht, dass diese Schwierigkeit nicht nur für die Kritiker, sondern in noch höherem Masse für die alttraditionelle Anschauung besteht. Denn „nach dem einfachen Tenor der Verordnung nach sollte es auch in aller Zukunft so verbleiben" (8). Das Gesetz wurde also im zweiten Jahre abrogiert? So muss man Num. 9 nach H. verstehen. Freilich kann sich H. auf andere Fälle gleichen Charakters berufen, aber das

wäre eine petitio principii: alle diese Fälle stehen zur Diskussion, ich bestreite es entschieden, dass irgend ein Prophet oder biblischer Schriftsteller Gott ein Gesetz in dem einfachen Tenor für alle Zukunft geben lässt, um es dann im Namen Gottes zu abrogieren (s. nächste Nummer, auf die H. hier, S. 8, Bezug nimmt). Und das ist auch hier nicht der Fall. Es verhält sich vielmehr wie folgt: In vordeuteronomischer Zeit war das Pesach ein Hausopfer. Nach J (Ex. 12,21—27) war das Pesach in Egypten als Hausopfer angeordnet. Das Blut des Opfers sollte nicht, wie es sonst Gebrauch war, auf den Altar kommen (sei es durch Sprengen oder Libation, s. w. u.), sondern die Oberschwelle und die Thürpfosten des Hauses sollten damit bestrichen werden (was aber durchaus nicht ausschliesst, dass das zurückbleibende „Blut im Becken“ — terminus technicus! — in der sonst üblichen Weise auf dem Hausaltar, wenn ein solcher da war, zu verwenden war). Dieses Opferblut sollte das Zeichen für den משחית sein, diese Häuser zu schonen, ähnlich wie das Zeichen bei Ezechiel 9,4. 6 und Parallelstellen. Hier, wie dort, handelt es sich um משחית und נגף, wie I Sam. 24 und I Chr. 21. Dass sich nun das הדבר הזה in Ex. 12,24 auf die Bestreichung der Oberschwelle und Pfosten bezieht, ist, trotz Dillmann und H., sehr unwahrscheinlich, wenn man das Pesach nach J als eine neu eingesetzte Institution auffasst, wie diese Gelehrten, und alle anderen, es tun. Da braucht sich das הדבר הזה nicht auf diese, einer besonderen Veranlassung wegen angeordnete Prozedur zu beziehen. Allein J scheint sich auf eine alte Sitte zu beziehen, und die neue Institution besteht eben in der besagten Prozedur, und diese Prozedur wird als eine ewige Satzung angeordnet, zum Andenken (26. 27) an die Errettung vom Negeph in Egypten (beachte v. 21: הפסח, dazu die Etymologie 23. 27, eine Umprägung des alten פסח, das wahrscheinlich ein mit Tanz verbundenes Frühlingsopfer war). Es ist aber, nebenbei bemerkt, nicht einzusehen, mit welchem Rechte Hoffmann und Dillmann aus dieser Anordnung bei J für P Münze schlagen, P, könnte man sagen, ist behutsam genug, die Anordnung als ewige Satzung, ausschliesslich auf die Feier „dieses Tages“ zu beschränken, s. aber w. unten. Wir geben nun zu, dass sich das הדבר הזה auf die Prozedur bezieht, aber nicht „auch“ auf diese, sondern ausschliesslich auf diese, denn das Pesachopfer an sich war selbstverständlich. Dass also J das Pesach auch in alle Zukunft als ein Hausopfer verstanden wissen will, kann aus dem הדבר הזה nicht gefolgert werden, jedenfalls nicht als ein Hausopfer in der Provinz (בגבולים). Dafür würde vielleicht v. 26 sprechen, aber auch dieser Vers kann dahin verstanden werden, dass es sich hier um die männlichen Kinder handelt, die nach der Stadt des Gotteshauses, die deshalb aber noch nicht einzig zu sein braucht, mitgenommen werden (übrigens könnte man das auch auf die in der Stadt des Gotteshauses bei ihren Eltern wohnenden jüngeren oder sogar auf die zu Hause zurückbleibenden Kinder beziehen). Das kann, ja das muss so verstanden werden, wenn man zwischen J und dem ersten Bundesbuch (sowie dem kleinen BB. nach der Erneuerung) keinen Widerspruch konstruieren will. In Ex. 23,14—19 u. 34,22—26 ist es klar, dass das Pesach nicht in der Provinz dargebracht werden kann, wenn auch das „Bringen in das Haus Gottes“ nur bei der Erstlingsfrucht angeordnet ist. H., der diese Verse gar nicht in die Diskussion zieht (hat er daran, trotz S. 8,1. Zeile 4 in der Klammer, ver-

gessen?), müsste also die Abrogation von Ex. 12 doch schon vor Deut. 16,5 ansetzen! Wollte man nun J dahin verstehen, dass er das Pesach auch in alle Zukunft als ein Hausopfer gelten lassen will, so würde man annehmen müssen, dass zwischen Nord (E) und Süd (J) hier eine Verschiedenheit in der Sitte bestanden hat. Es ist aber, wie gesagt, nicht nötig, man kann auch J (dem übrigens Ex. 34,22–26, d. h. d. kl. BB. gehören mag) in Ex. 12 dahin verstehen, dass man das Pesach als Hausopfer in der Stadt des (grösseren, einem oder mehreren Stämmen gehörigen) Gotteshauses (für J wohl doch Jerusalem) zu schlachten hat. Von der Entscheidung der hier anhängig gemachten Frage wird auch die Interpretation von Deut. 16,1–7 abhängen. Hat in Judäa die Sitte bestanden, das Pesach in den Häusern in der Provinz zu schlachten, so wird durch das deuteronomische Gesetz diese Sitte für die Zukunft verboten und angeordnet, dass von nun ab das Pesach im Heiligtum zu Jerusalem zu feiern ist, wobei wir von einer weiteren Erwägung zunächst absehen. War es allgemein Sitte, das Pesach an der nächstbelegenen grösseren Bama zu feiern, wofür II Kön. 23,13. 19. 20–23 spricht, so richtet sich das Deut. eben gegen diese Sitte (s. H. S. 8 unten). P verbindet nun, wie immer, alle Entwickelungselemente zu einem systematischen Ganzen auf Grundlage des Entwickelungsmotivs. Es entspricht das seiner stufenweisen Einführung der Gnade, dass er sich inbezug auf Pesach die Elemente aus J aneignet. Nach der Offenbarung des Namens an Mose gibt Gott auch den Israeliten ein vorläufiges Zeichen der Gnade, die, wie auch sonst, in der Errettung vom Negeph besteht, wie er ja auch schon Abraham ein solches Zeichen gegeben, und vor ihm auch Noah. Das Pesach in Egypten, so wie das Blut an Pfosten und Oberschwelle steht zu dem wirklichen Opfer im Heiligtum auf dem Altar in demselben Verhältnis, wie die Offenbarung des blossen Namens zur Offenbarung der Attributenformel. Der Priesterkodex knüpft eben nicht an eine alte Sitte an, er führt etwas urwüchsig neues ein. Das Pesach in Egypten war eben das erste dieser Art. Natürlich wahrt er bei der Entlehnung aus J seinen prinzipiellen Standpunkt, er ändert ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגף (23) in: ולא יהיה בכם נגף למשחית (13), ein Vorgang, den wir erwarten, eine Tatsache, die nicht wenig dafür zeugt, dass wir es hier mit einem verschiedenen Verfasser, und zwar mit P, wie wir ihn kennen, zu tun haben. In Num. 9 wird nun nicht, wie Hoffmann anzunehmen gezwungen ist, Ex. 12,14 abrogiert, denn dies gehört J, sondern Ex. 12,2–13 ergänzt: Zum Andenken an das פסח מצרים wird ein פסח לדורות eingesetzt, für das natürlich, wenn man von unserer weiteren Erwägung absieht, das Ritual des ersteren ebensowenig gilt, wie im Deuteronomium. Was für ein Ritual beim Pesach in Betracht kommt, ist eine Frage, die schon die Tannaiten beschäftigt hat, und die der alten Anschauung gewiss mehr Schwierigkeiten bereitet als der modernen. Dass es sich hier um das Heiligtum als den Ort der Pesachfeier handelt, versteht sich so weit von selbst, und könnte man ausserdem, wenn auch keinen Beweis, so doch eine אסמכתא finden in Lev. 23,5 (HB) und Num. 28,16, in welchen, von H. nicht berücksichtigten, Stellen das Pesach unter den anderen Opfern aufgeführt erscheint.

Was für Instanz gibt es da gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, richtiger gegen den exilischen, oder selbst nachexilischen Ursprung von P?

Wenn P in Egypten das Pesach schlachten lässt, so ist es ebensowenig ein richtiges קרבן, wie der Regenbogen Noahs der richtige Khabod über dem Sinai oder gar über dem Heiligtum, ebensowenig, wie der Name für sich die volle Attributenformel, ebensowenig wie Elohim und Schaddai den richtigen Namen darstellen. Alles entwickelt sich stufenweise, und so auch das קרבן. Das Pesach ist eben noch kein Vollopfer, trotz der Verse 9. 10, selbst wenn deren Echtheit über allen Zweifel erhaben wäre. Man darf nämlich fragen ob v. 9 hinter 8 nicht zu sehr den Eindruck macht, dass er einen erledigten Gegenstand wieder aufnimmt, um einen Nachtrag einzuführen, ferner ob sich 11: וככה תאכלו אתו nicht besser an den Schluss von v. 8: יאכלהו angliedert. Diese Fragen sind gewiss gestattet, aber selbst wenn wir sie unterlassen, besteht gar keine Schwierigkeit. Nachdem wir auf der ganzen Linie gesehen haben, dass P alles stufenweise einführt, so ist es beinahe zu erwarten, dass er zunächst ein Halbopfer als Vorstufe des Vollopfers einführt Dass er es nicht schon früher getan? — wer will dafür den künstlerischen Systematiker zur Rechenschaft ziehen? Aller Scharfsinn ist hier unnütz: P steuert auf das Opfer als Instrument der Gnade hin, in Egypten war ein Negeph, die Israeliten waren unschuldig, aber ein Negeph kann auch unschuldige erfassen, sie brauchten Halbgnade, daher ein Halbopfer. Ist dieses Konzeptionsmotiv nicht schön! Nein, es ist einfach grandios! Pesach und Beschneidung gehören zusammen (Ex. 12,43 f.), zwei Vorstufen!

Aus dem Pesach Mizraim kann man also keine Instanz gegen den späten Ursprung von P in der jetzt feststellbaren Fassung, schmieden. Dagegen aber bildet diese Frage eine unüberwindliche Schwierigkeit für die alte Anschauung. Wenn Ex. 12 eine einheitliche gesetzliche Verordnung darstellt, dann muss mit Abrogation göttlicher Gesetze operiert, und Ex. 23,14—19 u. 34,22—26 in der Luft schwebend gelassen werden.

Und nun die oben zurückgestellte Erwägung: In Ex. 23,14—19 u. 34,22 bis 16 bleibt das Pesach ein häusliches Opfer in der Stadt des Zentralheiligtums oder der Bama eines bestimmten Gebiets, für J das Zentralheiligtum in Jerusalem. Ist diese Sitte, oder dieses Gesetz vom Deuteronomium wirklich aufgehoben worden? In Deut. 16,1—7 ist nichts gesagt, das zu dieser Annahme irgend welchen Anhaltspunkt gäbe. Im Gegenteil, v. 5—7: לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך u. s w. verbietet blos die Schlachtung des Pesach in der Provinz, nicht aber auch in Jerusalem. Der „erwählte Ort" ist Jerusalem, und spricht auch das לשכן שמו שם für das Heiligtum (s. Abschnitte III u. IV u. w. u.), so kann ja darunter, wie Ez. Schlussvers unzweifelhaft dartut, auch die Stadt Jerusalem als ganzes verstanden werden. Dafür spricht auch der ganze Tenor des Gebots. Der Einzelne, nicht die Gesamtheit, ist hier das Objekt des Gebots, es handelt sich also um eine häusliche Pesachfeier in Jerusalem. Nichts spricht dagegen, dass dies die Absicht des deuteron Gesetzes ist, im Gegenteil, alles spricht dafür, man vergleiche 12,13. 18: לפני ה' אלהיך; das. 26. 27: על טובה ה' אלהיך; 15,19. 20: לפני ה אלהיך (und danach wird 14,23 u. 26: לפני ה"א so zu verstehen sein: es bezieht sich vorzüglich auf die Opfer und teilweise auch auf d. andere, so die Tradition: בפני הבית); 16,11, 16 (16 bezieht sich auf die חגיגה-Opfer).

So bezeichnet das Deuteronomium ein wirkliches Opfer, das vor Gott, d. h. auf dem Altar dargebracht werden soll. Dafür spricht ferner II Kön. 23,21—23: בירושלם, auf Jerusalem liegt hier der ganze Ton. Hier steht das Pesach in dem Mittelpunkt der Reform. Die Bamoth im ganzen Lande und auch die in Jerusalem wurden zerstört, dem Pesach aber wurde im ganzen sein Charakter gelassen, es verblieb, was es war, ein häusliches Opfer, eigentlich Halbopfer, das man in der Stadt des Zentralheiligtums feiern sollte. Und vielleicht hatte es im Laufe der Zeit den Charakter eines Opfers auf den Bamoth angenommen, und das Deuteronomium wollte ihm diesen Charakter nehmen. Ganz aufheben liess es sich nicht, wollte man auch nicht, aber es sollte wieder als häusliches Halbopfer gekennzeichnet werden. Daran knüpfte man nur die Bedingung: Jerusalem, die Stadt des Zentralheiligtums, in den Provinzstädten war es gefährlich, es hätte leicht ein Kristallisierungspunkt zur Bildung von Bamoth werden können. In Josua 5,10 wird berichtet, dass die Israeliten in Arboth Jericho das Pesach darbrachten, vom Heiligtum wird dabei nicht gesprochen. Die alte Anschauung muss hier das Heiligtum, dessen in dieser ganzen Partie keine Erwähnung geschieht (es ist immer nur von der Arche die Rede) voraussetzen und annehmen, dass man das Stiftszelt, von dessen Transport über den Jordan hier nichts berichtet wird, vor Jericho aufgestellt habe. Und um ferner mit Deut. 16,1—7 nicht in Widerspruch zu geraten, muss man annehmen, dass in der Zeit von כיבוש וחילוק das wandernde Stiftszelt den erwählten Ort dargestellt hat, und vieles anderes, das nicht gerade unmöglich ist, und von dem auch zugegeben werden muss, dass es bei der endgiltigen Redaktion der Thora und der anderen Schriften als die massgebende Interpretation ins Auge gefasst worden ist, das aber sehr schwierig ist. Spricht ja schon diese verwickelte Interpretation, wie in allen anderen Fällen, besonders auch in unserem Falle (s. nächste Nummer) dafür, dass wir es nicht mit einer einheitlichen Gesetzgebung zu tun haben. Die verwickelte traditionelle Interpretation ist auch in unserem Falle nur als eine Schöpfung erklärlich, die den ausgesprochenen Zweck hatte, verschiedene, in Geschitskonzeption und Gesetzgebung von einander abweichende Quellen in eine Einheit zu verarbeiten. Auch in Ez. 45,21 richtet sich die Aufforderung, das Pesach zu begehen (wenn man darin der Tradition folgt und unter הפסח das Pesachlamm versteht), an das ganze Volk (לכם), während die eigentlichen Opfer in der Umgebung dieses Verses dem Fürsten aufgetragen werden. So weit (zu Chronik u. Esra s. w. u.) findet sich nirgends auch nur eine Andeutung darüber, dass das Pesach irgendwie Sache der Priester, oder dass damit irgend ein Ritual am Altar Gottes auszuführen wäre. Das ist ein unwiderstehliches argumentum e silentio dafür, dass das Pesach zunächst bis in die Zeit Ezechiels ein häusliches Opfer geblieben war, das man zwar in Jerusalem, aber nicht im Tempel zu begehen pflegte. Das völlige Schweigen über das Ritual (s. w. u.) lässt sich daraus erklären, dass hierin ebenfalls alles beim alten geblieben war: man schlachtete das Pesach in den Häusern und bestrich mit dem Blute die Oberschwelle und die Türpfosten. Hat nun der Priesterkodex hierin eine Aenderung beabsichtigt? Aus Ex. 12 lässt sich das nicht ausmachen. Aus Lev. 23,5 und Num. 28,16 (für unsere Frage genügt es den erweiterten PK. ins Auge zu fassen, da sich ein besonderer Standpunkt H's nicht geltend macht) wollten wir oben schliessen, dass das Pesach

der Umgebung anzupassen ist. Im Lichte unserer neuen Erwägung jedoch kann man mit mehr Recht darauf hinweisen, dass vom Pesach weder והקרבתם noch eine ähnliche Wendung gebraucht wird. Bleibt also Num. 9. Von der Frage, ob hier sekundäre Elemente auszuscheiden sind, wollen wir zunächst absehen. Wir wollen erst feststellen, ob dieser Abschnitt in der jetzigen Gestalt die Absicht verrät, das Pesach als ein Vollopfer einzusetzen. Dafür sprächen die vv. 7 u. 13, wo das Pesach קרבן ה' genannt wird. Dagegen aber spricht die exzeptionelle Stellung des Pesach in der Rolle, welche dem Einzelnen dabei eingeräumt wird. Wenn ein Israelit verhindert ist, dann soll ihm (nach dem Wortlaut der Schrift, die keine bestimmte Anzahl vorschreibt, wie dies von der Tradition wenigstens für פסח ראשון gefordert wird) das Heiligtum zur Verfügung gestellt werden! Das ist sehr unwahrscheinlich, wenn es so sehr Sache des Einzelnen ist, dass er nicht, wie beim Tamid und den Festopfern von den Vertretern der Gesamtheit, den Priestern, vertreten werden kann, dann ist es eben eine Privatsache. Ferner, auch hier ist von Priestern und Heiligtum nicht ausdrücklich die Rede (zu 6 s. w. u.). Von einem Pesach-Ritual kein Wort. Was soll mit dem Blute geschehen? Es bleibt, trotz der scheinbaren Vorsicht in Ex. 12,14 (s. oben), nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass auch P das alte Ritual bestehen lässt, dass ferner auch P nicht das Heiligtum, sondern die Stadt des Heiligtums für das Pesach fordert. Und auch noch dies: Pesach und Beschneidung waren die Vorzeichen der Gnade, beider Unterlassung zieht die כרת-Strafe nach sich. כרת ist der נגף des Einzelnen, wie nun in der Beschneidung das Vorzeichen als eine gesetzliche Institution festgehalten werden soll, so auch beim Pesach. Dies scheint der Standpunkt von Num. 9 zu sein. Das reicht natürlich noch nicht hin, um in diesem Abschnitt einander widersprechende Elemente anzunehmen. Wenn das קרבן ה' entschieden für das Heiligtum spricht, dann müsste man den hier vorgebrachten Momenten eben keine Bedeutung beilegen. Spricht aber קרבן ה' so entschieden für des Heiligtum? Sonst gewiss, aber beim Pesach, das ebenso wie die Beschneidung ein Vorzeichen der Gnade war, ist es nicht unmöglich, dass es nach der Absicht P's eine ewige Institution eines קרבן ה' ohne Priester und Heiligtum verbleiben sollte, wie dies bei der Beschneidung der Fall ist, bei der ja auch dem Priester keinerlei Ingerenz zukommt. Diese Frage wird sich leichter entscheiden lassen, wenn wir zuerst die folgende aufwerfen: Wenn wir annehmen, dass das Pesach auch zur Zeit des zweiten Tempels noch ein Hausopfer war, wann ist es in ein Tempelopfer umgewandelt worden? Darauf lässt sich folgendes antworten: Sehen wir von Num. 9 ab, so finden wir das Pesach als Tempelopfer zuerst beim Chronisten. II Chr. 30 wird das Pesach Josias auch von Chirkija erzählt. Hier werden zum ersten Male, ziemlich ostentativ, die Priester und das Heiligtum mit dem Pesach in Verbindung gebracht (3. 15–17). Zu dieser Erzählung gibt es in Könige keine Parallele. Dafür aber zu derselben Erzählung von Josia, Kap. 35. Auch hier sind Priester und Heiligtum mit dem Pesach ostentativ in Verbindung gebracht (2. 6—19). Hier können wir den Chronisten kontrollieren. In II Kön. 23 ist von Priestern und Heiligtum keine Rede, da wird, wie wir gesehen haben, nur auf Jerusalem Gewicht gelegt. Priester und Heiligtum sind also hier die freie Zugabe des Chronisten. Dasselbe gilt von Esra 6,19–22. Hier bringt v. 20 das Pesach mit den Priestern in Ver-

bindung. Es ist aber klar, dass v. 20, wonach die Priester für die בני הגולה geschlachtet haben, v. 19 widerspricht, wo erzählt wird, dass die בני הגולה das Pesach bereitet haben, eine Ausdrucksweise, die mit allen Stellen über das Pesach im Einklang steht (s. oben). Es ist aber auch klar, dass die vv. 20 u. 21 den Zusammenhang zwischen 19 u. 22 stören, in allen sonstigen Stellen stehen die unseren zwei Versen entsprechenden Verse neben einander, wie besonders Jos. 5, 10. 11; Ez. 45, 21, aber auch Lev. 23, 5. 6 u. Num. 28, 16. 17. Auch trägt die Sprache der Verse 20. 21 alle charakteristischen Merkmale der Sprache des Chronisten an sich, was bei den Versen 19 u. 22 nicht der Fall ist. Die Einführung des Pesachs in das Heiligtum wäre demnach in der Zwischenzeit Esra-Chronist erfolgt. Dafür spricht auch der Mangel an einem festen Ritual für das Pesach. R. Ismael und R. Akiba, die gewiss noch in der Lage waren, zu wissen, wie man im Heiligtum mit dem Pesach verfuhr, sind verschiedener Meinung darüber, ob דם פסח nach dem זריקה — oder nach dem שפיכה — Ritual an den Altar zu bringen ist (H. spricht ohne weiteres von „Sprengen", Maimuni entscheidet sich für שפיכה, was allerdings auch durch זריקה ausgedrückt werden kann; s. b. Pes. 64b u. 121a). Kontroversen dieser Art gibt es unter den Tannaiten auch sonst, aber überall, wo die Verhältnisse so liegen, wie in unserem Falle, muss es dafür eine Erklärung geben. Hier lässt sich die Kontroverse am besten daraus erklären, dass nirgends in der Schrift von einem priesterlichen Pesach-Ritual etwas gesagt wird, dass ferner das Pesach im Tempel eine Institution jüngeren Datums, das Ritual daher nicht fest war. Kehren wir nun jetzt zu Num. 9 zurück, so wäre es nach dem Gesagten möglich, dass dieser Abschnitt, den manche auch sonst für sekundär halten, der nachesranischen Zeit angehört, der Zeit also, in welcher man das Pesach ins Heiligtum verlegt hat. Allein der ganze Abschnitt kann nicht sekundär sein. Das כרת für die Unterlassung des Pesachs gehört, ebenso wie das für die Unterlassung der Beschneidung, in das System des Urpriesterkodex, es ist ein Bestandteil seines Attributenschemas. [H.'s Ansicht, dass wir diesen Abschnitt zur Anordnung des פסח לדורות nicht missen können, ist nicht stichhaltig, dazu würden Ex. 12,13. 48 (s. w. u.) und Num. 28,16 hinreichen; das פסח שני wieder würden wir gar nicht vermissen]. Es wäre aber möglich, dass in diesem Abschnitt sekundäre Elemente vorhanden sind, die erst bei der endgiltigen Redaktion der Thora, oder noch später unter halachischem Einfluss hineingekommen sind. Dazu würde gehören das קרבן ה' und unmittelbare Umgebung und, vielleicht, auch ולפני אהרן in v. 6, die einzige vorchronistische Stelle, in welcher ein Priester in eine allerdings nach keiner bestimmten Richtung entscheidenden Beziehung zum Pesach gebracht wird, doch mag dies ולפני אהרן nichts mehr besagen, als in Ex. 12,1, wo die Beziehung zum Pesach nicht so direkt ist und zu jenen Stellen gehört, in denen Ahron neben Moses bei der Entgegennahme einer Botschaft oder einer Verordnung erscheint, welche keine besondere Beziehung zum Priestertum voraussetzt, wie dies ja vom פסח מצרים feststeht. (S. Das Buch der Jubiläen, Kap. 49, das das Heiligtum stark betont, und selbst die Verzehrung des Fleisches, die nach der Tradition innerhalb der Mauern Jerusalems gestattet war, vor dem Heiligtum vorschreibt, das zweite Pesach aber wiederholt ausdrücklich ablehnt. Die enthusiastische Betonung spricht stark für die Anfechtbarkeit der Institution.

Es scheint aber, dass das Pesachopfer auch in späterer Zeit, als es bereits mit dem Heiligtum in Verbindung stand, noch immer seinen Charakter als Volksopfer bewahrt hat. Nach dem Bericht Philos nämlich haben die Nichtpriester nicht nur das Pesach schlachten, was ja auch sonst gestattet und beim Pesach (auch nach der talmudischen Tradition) die Regel war, sondern auch an den Altar herangehen und die übrigen mit dem Opfer verbundenen Funktionen verrichten dürfen, ja müssen: De vita Mosis II (III), Mang. II. p. 169224; de decalogo M. II. p. 206159; (de spec. leg. I. M. II. p. 240117–193: Pesach nicht erwähnt); de spec. leg. II. M. II. p. 292145–146: betreffend פסח מצרים, dazu die Parallele in Questiones Ex. I. 10—12, wo, dem exegetischen Interesse entsprechend, ebenfalls nur vom egyptischen Pesach die Rede ist. Das klingt zwar ein wenig befremdend, doch war Philo in der Lage, es genau zu wissen, da er selber im Tempel zu Jerusalem (vielleicht eben das Pesach) geopfert hat: de prov. II. 107, griech. Fragm. bei Eusebius gegen Ende, M. II. p. 646 Anfang (vgl. de animalibus 54!).

Im Lichte dieser Erwägung besehen bleibt von der Gegeninstanz nicht einmal eine Spur übrig. Aber auch ohne diese ist die Pesach-Frage, wie wir gesehen haben, keine Instanz gegen die Hypothese. —

Wir haben die erste von H. vorgebrachte „Instanz" etwas ausführlicher behandelt, um zu zeigen, dass der Eindruck, den H.'s Ausführungen auf den unvorbereiteten Leser machen, auf die geschickte Art zurückzuführen ist, in der er mit dem Material operiert. In unserer Frage hat er, wie wir gesehen haben, nur einen ganz kleinen Ausschnitt des Materials herangezogen, alles unbequeme blieb eben draussen. Und dennoch musste H. zu einer glatten Abrogation eines göttlichen Gesetzes Zuflucht nehmen. In den folgenden Punkten werden wir uns auf das wichtigste beschränken, die nähere Ausführung für eine andere Gelegenheit aufsparend. Wir haben auch gesehen, dass der Einwand H.'s vom Pesach nur deshalb gegen die Kritiker mit einigem Rechte erhoben werden kann, weil sie die dogmatische Stellung und die literarischen Kompositionsmotive P's nicht genügend erkannt haben. Aehnliche Beispiele werden wir auch im folgenden anführen können.

2. Das Schlachten der Tiere zum Fleischgenuss. Diese Frage bildet einen Zentralpunkt, und man versteht nicht recht, warum H. diese Frage hier an der Hauptstelle kurz abtut (S. 9–16), um seine Ansichten darüber stückweise, in über das ganze Werk zerstreuten Stellen (S. 23–24. 49—50. 54—56. 78—86. 116. 126. 142,3), wozu man noch Lev.-Komm. I heranziehen muss, zu entwickeln. Man hat das Empfinden, dass er sich der Schwierigkeiten, welche diese Frage der alten Anschauung bietet, erst nach und nach bewusst worden ist. In der Tat, wir haben es hier mit einem Problem zu tun, das schon die Talmudisten zu den gezwungensten und einander widersprechenden Auslegungen geführt hat und das von jedem Standpunkt aus, vom alten aber noch mehr als vom modernen, sehr schwierig ist. Allerdings, die Kritik stützt ihre Hypothese zu einem guten Teile auf die Differenz zwischen Deuteronomium und Priesterkodex in der, mit der unsrigen eng zusammenhängenden und zu behandelnden Frage der Kultuseinheit, und sie kann mit Recht belangt werden, diese Differenz aufzuklären. Es muss ferner zugegeben werden, dass manche Kritiker, besonders Wellhausen, in dem

Versuch, auf Grund dieser Differenz eine Geschichte der auf die Kultuseinheit führenden Bestrebungen zu entwerfen, zu unhaltbaren Hilfshypothesen und Interpretationen von Tatsachen und Schriftstellen gegriffen haben. Umso dringender aber ist es, sich auf die wichtigste Tatsache zu besinnen und das entscheidende Moment in der genannten Differenz herauszugreifen. In Lev. 17,3. 4 wird jedes Schlachten ausserhalb des Heiligtums für die Zeit der Wüste verboten. In Deut. 12,8 hingegen wird gesagt, dass wir „hier heute", d. h. vor dem Eintritt ins heilige Land nach Belieben tun, d. h. nicht nur schlachten und essen, sondern auch opfern überall, wo wir gerade wollen. Das ist der Schwerpunkt der Frage, für mich wenigstens. H. antwortet darauf: D. 12,8—18 ist jünger als 20–27, ersteres ist im Ostjordanlande, letzteres noch am Sinai, als Ergänzung oder Zusatz zu Lev. 17,1–9 geoffenbart worden, פה היום in Deut. 12,8 bezieht sich somit auf die Zeit, als die Israeliten im Ostjordanlande in Städten gewohnt haben, und da tat jeder, „was in seinen Augen recht" war, man schlachtete und opferte auf beliebigen Altären und Höhen" (55—57). Die willkürliche Zerreissung dieser Partie und deren chronologische Verteilung (denn die Dauer von vierzig Jahren unterscheidet sich wesentlich in nichts von der von 40 Lustren) hat also H. doch von der Kritik gelernt (auf die Tradition kann er sich hier nicht berufen). Aber das Auskunftsmittel: Unter den Augen Moses hat das Volk das Gesetz übertreten, „indem man das Gebot von Lev. 17 unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu beobachten vermochte". Was für schneidige Reformer! Statt sich dem Gebot Gottes zu fügen und mit geringen Opfern sich nach dem Lager zu begeben, wo man im Stiftszelt opfern konnte, errichtete man gemütlich Altäre an beliebigen Plätzen, indem man sich, nach dem Prinzip der Reform des neunzehnten Jahrhunderts, nach den geänderten Verhältnissen richtete! Warum kamen sie nicht zu Mose fragen, was sie tun sollen? Warum fragte Mose nicht Gott um Instruktion, wie er es ja auch sonst oft getan hat? Statt dessen sanktioniert Gott die Gesetzesübertretung in einer „Nachtrags-Novelle"! Die Ostjordanstämme, Josua 22, dürfen keinen Altar errichten (nach H. stützt sich Jos. 22 auf Deut., nicht auf P), weil, sagt H., die Israeliten schon „zur Ruhe" gekommen waren (Deut. 12,9). Aber das ist doch ein schrecklicher Formalismus für eine Zeit, in der man sich „nach den gegebenen Verhältnissen" richtete. War es doch für die Israeliten im Ostjordanland viel leichter, sich nach dem Stiftszelt zu begeben, als für die Oststämme übers Wasser zu gehen. Für sie bestanden ja noch die „gegebenen Verhältnisse" in verstärktem Masse! H's Gewissen erwacht allmählich und treibt ihn – zu Ungeheuerlichkeiten: Lev. 17 verlangt die Kultuseinheit nur „für die Zeit des Wüstenzuges", während es sich inbezug darauf „im heiligen Lande indifferent verhalte" (S. 80). „Während das Volk auf der Wanderung in einem Lager zusammenlebte, war die Einheit des Heiligtums selbstverständlich (wozu also das Gebot?); für die Dauer aber war die Stifshütte nicht gemacht, und sie hätte bei der Ansiedelung in Palästina eben so gut durch viele Heiligtümer, wie durch ein einziges abgelöst werden können" (S. 81, s. den ganzen Abschn. 78 f.). Es kommt noch schöner: Es steht nicht fest, dass das Verbot während der Wanderung (d. h. wenn d. Stiftszelt zusammengelegt war) gegolten habe, „viele mögen sich damals erlaubt haben

(ohne Mose um Bescheid zu fragen?), auf במות Opfer darzubringen". Deut. 12,8 mag sich also auch darauf beziehen (Komm. I, S. 470). Zunächst die Widersprüche mit sich selbst. Einmal gilt die Kultuseinheit für die Wüste auch für die Zeit der Wanderung, dann wieder auch nicht; einmal ist Deut. 12,8–18 im Ostjordanland, also nach Beendigung der Wüstenwanderung erlassen, dann aber wieder für eben diese Zeit, wohl mit rückwirkender Kraft? Nun die Sache selbst: Lev. 17 (H. sagt kosequent: PC!) verhält sich indifferent gegen die Kultuseinheit im Lande, und sogar in der Wüste, während das Deut. dies im Lande unbedingt fordert. Und doch hat das Deut. nur einen לאו, Lev. 17 aber כרת! Und dann, das Stiftszelt war nur als provisorisches Heiligtum gedacht. Für welche Zeit? Für die Wüstenwanderung? Nach welchem Standpunkt? Nach den „Instanzen", wozu dieser Pomp für ein Heiligtum, in dem man alles zusammengenommen nur so paar mal geopfert hat (S. 80. 93–96, auch Komm. I. S. 15. 55. 156–58. 159. 266. 268,9; II. 157. 238. 256; s. unsere Anmerkung zur Schekel-Frage und weiter unten)? Nach dem Kommentar nicht einmal für die Kultuseinheit in der Wüste! Mit diesen Fragen halten wir H. לשיטתיה, wie absurd aber ist der Einfall, dass das Stiftszelt ein provisorisches Heiligtum war. Ob man nun den Priesterkodex oder die ganze Thora als Einheit nimmt: die Absicht war doch nicht von vornherein, vierzig Jahre in der Wüste zu verbleiben, vielmehr sobald als möglich ins heilige Land zu kommen. Die geringe Verzögerung wird entschuldigt (Ex. 13,17. 18, vgl. Deut. 1,2), die grosse Verzögerung war doch infolge einer Sünde eingetreten, und diese darf doch gewiss nicht im Programm gewesen sein. Für welche Zeit war also das kostbare Stiftszelt berechnet? für die Zeit von כיבוש וחילוק? Das ist ja die Zeit vor המנוחה והנחלה, in welcher die במות nach dem Komm. gestattet, oder doch nach den berühmten „gegebenen Verhältnissen" in den „Instanzen" praktiziert und vom Gesetz, in charmantem Entgegenkommen gegen die Reformbestrebungen, sanktioniert worden waren. Also für die Zeit der Ruhe? Dann konnte man doch annehmen, dass man sofort zum Baue des Heiligtums schreiten wird. Oder war auch der Abfall in der Richterzeit schon im ursprünglichen Programm? Zu solchen Absurditäten wird man getrieben, wenn man versucht, der offenkundigen, wenn auch oft mit schlechten Waffen, verteidigten Wahrheit um jeden Preis entgegenzutreten! Lev. 17, meint H., kann für das heilige Land keine Kultuseinheit gefordert haben, da es ja das Schlachten ohne zu opfern verbietet (S. 80 oben). Hier liegt der Grundfehler, den auch viele Kritiker begangen haben, und noch begehen. H. und die Kritiker, die er bekämpft, fassen Lev. 17 so auf, als ob da auch für das heilige Land ein Verbot des Schlachtens ohne zu opfern enthalten ist. Aber das ist die reinste Willkür. Davon steht nichts in diesem Abschnitt. 3—7 beziehen sich auf die Wüste: alles Schlachten im Stiftszelt, 8—9 aufs heilige Land: Opfer nur im Stiftszelt, das ist deutlich gesagt: חקת עולם־לדרתם in v. 7 bezieht sich auf das Verbot der Opfer an die Feldd aimonen (5.7; dieser letztere Vers scheint HB. zu gehören, denn er ist erstens überflüssig, wenigstens gilt dies von 7ab, zweitens aber würde P schwerlich von שעירים sprechen, diese gehören zu derselben Quelle, der die שעירים in Lev. 16 entnommen sind, nach unserer Ansicht ebenfalls HB.; sind ja auch die folgenden Kapitel eine Zusammenarbeitung von P u. H, s. Absch. III, Text

u. Anm.). In v. 8 aber, wo nur von Opfern die Rede ist, heisst es: ומן הגר אשר יגור בתוכם, was sich aufs heilige Land bezieht: Der Sprachgebrauch bei Verordnungen, die für, oder auch für die Wüste gelten, ist הגֵּר הגָּר, niemals aber יגור, überall wo diese Wendung vorkommt, bezieht sie sich aufs heilige Land (Ex. 12,48; Lev. 19,33; Num. 9,14; 15,1. 13. 14; Ez. 14,7). Exakter ausgedrückt scheint הגר הגר indifferent gebraucht zu werden (obschon man sagen könnte, dass an Stellen, wo es bei Verordnungen fürs heilige Land steht, es durch יגור oder durch einen andern Ausdruck in diesem Sinne qualifiziert wird), jedenfalls aber wird יגור ausschliesslich vom heiligen Lande gebraucht. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass wir es in Lev. 17,8. 9 mit einem Verbot des Opfers ausserhalb des Stiftzelts im heiligen Lande zu tun haben, während wir 3—4 das Schlachtverbot und 5—7 das Opferverbot für die Wüste vor uns haben, wofür das בטחנה in v. 3 entscheidend ist. Oder richtiger בטחנה zeigt an, dass auch im heiligen Lande, in der Zeit von כיבוש וחילוק, in welcher das Heiligtum leicht zu erreichen war, das Schlachtverbot bestanden hat, im heiligen Lande nach der Verteilung und Besitznahme dagegen, wo man vom Heiligtum entfernt sein wird, soll nur das Opferverbot in Geltung bleiben (daher auch das prägnante ואלהם תאטר in v. 8, wodurch das frühere restringiert wird). Das Stiftszelt war aber ursprünglich als das an einem bestimmten Orte aufzustellende einzige Heiligtum des heiligen Landes gedacht, wie dies ja auch, nach den, im Geiste des PK. gehaltenen Zusätzen zu den Büchern Josua—Samuel, auch der Fall war. Die Zerstörung des Heiligtums (Stiftszelts) in Schilo war eben nur die Folge von Sünden, wie alle anderen Abweichungen vom ursprünglichen Plane. So hat der Priesterkodex die Möglichkeit offen gelassen, an die geschichtlichen Verdienste Davids und Salomos um die Kultuseinheit anzuknüpfen Die Kultuseinheit ist eine mosaische Institution, und das Haus David hat diese mosaische Institution wiederhergestellt. Es ist also klar, dass P in Lev. 17 Deut. 12 vor sich hatte, und inbezug auf das heilige Land dieselbe Bestimmung trifft, wie das Deuteronomium, indem er von diesem nur darin abweicht, dass er die Kultuseinheit in die Wüste verlegt. Dass er dies durch ein Schlachtverbot ausdrückt, erklärt sich aus dem Schema: Gen. 9,3 wird als vorläufiges Unterpfand der Gnade den Noachiden der Genuss von Tierfleisch freigegeben, und nur das Blut verboten (während das Vergiessen von Menschenblut verboten und durch die Einsetzung der Blutrache als gesetzliche Institution eingeschärft wird). Das Schlachten an sich ist aber kein Gnadenmittel, das Ideal wäre, dass jedes Schlachten ein Opfer wäre, und dies sollte in der Wüste oder überhaupt im Lager, wo man das Heiligtum in der Nähe hatte, auch verwirklicht werden, je mehr Gnadenmittel, desto besser. Im heiligen Lande hingegen, wo dieses Ideal nicht durchführbar war, sollte eben nur die Kultuseinheit gewahrt werden. Das Schlachtverbot hatte auch den Zweck, die Israeliten vom Opfern zu Ehren der Götzen abzuhalten, wie dies in unserem Abschnitt auch ausdrücklich gesagt wird, war also ein Mittel, die Kultuseinheit, das Gnadenmittel, zu befestigen. Das ist die Idee, die uns der PK. durch seine Darstellung von Geschichte und Gesetzgebung vermitteln will Davon also, dass das Deuteronomium das Gesetz von Lev. 17 aufheben will, wie H. mit mehr Sicherheit als Recht deklariert (Instanzen S. 15, worin er natürlich der

älteren Interpretation folgt), kann gar keine Rede sein. Das Deut. gibt sich hier besonders (wie ja im allgemeinen auch sonst) als ein Gesetz für das heilige Land, inbezug darauf aber gibt es eben dieselbe Verordnung, wie Lev. 17. Nach Hoffm. aber kommt die Verkehrtheit heraus, dass das Schlachtverbot in Lev. 17 auch für das heilige Land, während das Opferverbot ausserhalb der in der Wüste errichteten Stiftshütte nur für die Zeit der Wüstenwanderung, oder (nach d. Komm.) nicht einmal für diese galt, wenn die Stiftshütte zusammengelegt war. Man denke: v. 3, in welchem das במחנה deutlich anzeigt, dass nicht vom heiligen Lande in der Zeit der Ruhe, sondern ausschliesslich vom Lagerleben die Rede ist, bezieht sich trotzdem auch, eigentlich hauptsächlich auf das heilige Land in der Zeit der Ruhe (denn dass das Schlachtverbot sich auch auf die Zeit der aktuellen Wanderung, in der das Opferverbot nicht bestand, in dem Sinne bezieht, dass man, wenn man Fleisch essen wollte, auf einer Bama opfern musste, behauptet H. löblicherweise nicht, obschon das die strikte Konsequenz seines Standpunkts wäre), v. 8 dagegen, in welchem das יגור deutlich anzeigt, dass hier vom heiligen Lande die Rede ist, bezieht sich trotzdem, soweit ihm H. überhaupt noch irgend eine nennenswerte Wirksamkeit lässt, gar nicht auf das heilige Land, nicht einmal auf die Zeit des Ostjordanlands und die von כיבוש וחילוק. Also: im heiligen Lande war das Schlachten ohne zu opfern unter כרת verboten, das Opfern auf einer Bama hingegen gestattet. Heisst aber nicht ein solches „gestatten" eigentlich strikte „gebieten"? Lev. 17 ist also gegen die Kultuseinheit nicht nur indifferent, sondern es tut so ziemlich alles, was ein vorsichtiger versteckter Gegner der Kultuseinheit tun könnte, um diese zu zerstören! Das heisst doch wahrlich, die Dinge auf den Kopf stellen! Nun aber hat H. auf Lev. 17 schon bei der Pesachfrage rekurriert, wir müssen also auch auf diese Frage noch zurückkommen. H. kommt zu folgendem Ergebnis: „In der Tat ist in Egypten (Ex. 12) die Pesachfeier als eine häusliche Feier angeordnet worden, und dem einfachen Tenor der Verordnung nach (so beliebt H. die Worte Ex. 12,24: ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם zu umschreiben!) sollte es auch in aller Zukunft so verbleiben. Nachdem jedoch die Stiftshütte errichtet ward, befahl Gott, dass keinerlei Schlachtung von Rind und Kleinvieh gestattet sei, es sei denn, dass das Tier als Opfer in die Stiftshütte gebracht werde (Lev. 17,1 ff.). Dadurch ist eo ipso auch verboten, das Pesach im Hause zu schlachten. Es musste eben im Vorhofe des Heiligtums bereitet und das Blut an den Altar gesprengt werden. Selbstverständlich ist dann das Pesach im zweiten Jahre in Num. 9, wie alle Schlachtungen, beim Heiligtum bereitet werden. . . . . Nachdem aber in Deut. 12,20 ff. das Verbot der Schlachtung ausserhalb des Heiligtums aufgehoben ward, hätte wohl die Ansicht Raum gewinnen können, dass jetzt wieder, wie es in Ex. 12 vorgeschrieben wird, das Pesach im Hause gefeiert werden könnte; daher wird in Deut 16,5 ff. dies nachdrücklichst verboten und die Anordnung getroffen, dass auch in Palästina das Pesach nur im Centralheiligtum zu opfern sei. Man begreift leicht, wie diese Verordnung nach dem Aufkommen der Bamoth ausser Acht gelassen worden und wie erst zur Zeit Josias durch die Vernichtung des Bam oth-Kultus dieses deuteronomische Gesetz wieder zur Geltung gekommen ist" (S. 8). Deut. 12,20 ff. ist also

kein Sinaigesetz, sondern mindestens erst nach Num. 9, vom zweiten Jahre (also wohl ein Ostjordangesetz!); Lev. 17 lässt die Bamoth-Frage nicht offen; das Schlachtverbot von Lev. 17 an sich bezieht sich nicht auf Palästina, sonst wäre ja Deut. 16,5 ff überflüssig. Die Bamoth sind erst nach dem Ostjordangesetz Deut. 12,20 ff., wohl in der schrecklichen Richterzeit aufgekommen; Deut. 12,8 kann sich also nicht auf die Praxis in der Wüste und im Ostjordanland beziehen, hängt somit in der freien Luft! Wer zählt die Widersprüche!

Damit haben wir die wichtigsten der „wichtigsten Instanzen", die Seele dieses Buches, geprüft und — leicht, sehr leicht befunden. Es gibt da noch eine grosse Anzahl Einzelfragen zu besprechen, die hier nicht diskutiert werden können. Gleichwohl wollen wir auch die folgenden Nummern der Reihe nach durchgehen und mit kurzen Bemerkungen begleiten. Dabei wollen wir uns aber nicht auf die Widerlegung der von H. gegen den historisch-kritischen Standpunkt vorgebrachten Argumente beschränken, sondern auch auf sonstige Berührungspunkte hinweisen, die wir in den, trotz alledem, aufschlussreichen (hier in Betracht kommenden) Werken H.'s gefunden haben (Abh. üb. d. pent. Gesetze habe ich nicht zur Hand).

3. Der Kern der Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz (S. 16—24): In diesem Abschnitt, sowie an mehreren Stellen im Kommentar, besonders II. S. 380 ff., wendet sich H. gegen die Ausscheidung einer besonderen Schrift, eben des Heiligkeitsgesetzes, von P. Und man muss zugeben, dass er hier gegen die Stellung der Kritik sehr wichtige, ja unüberwindliche Einwendungen erhebt. Zunächst gegen die Charakterisierung P's als ein blosses Priestergesetz, dem es auf die Sittengesetze gar nicht, oder doch nur wenig ankommt. Was H. „Instanzen" S. 17—18 und Kom. II. S. 380—81, Nr. 1—3 dagegen vorbringt, bedeutet in der Tat die Vernichtung der Hypothese, dass P ein blosses Priestergesetz ist. Und nach der von uns gegebenen Charakteristik von P, dass er nämlich den rigorosesten Standpunkt in der sittlichen Verantwortung einnimmt, und nachdem wir nachgewiesen haben, dass alle, auf sittliche Verbrechen sich beziehenden כרת-Stellen P gehören, fügen wir noch hinzu, dass die ganze Hypothese von einem prinzipiellen Gegensatz zwischen priesterlichen und prophetischen Thoroth, und folglich auch von einem späteren diesbezüglichen Kompromiss, eine Hypothese, der sich auch einige jüdische Gelehrte (so Goldziher, Maybaum und andere) angeschlossen haben, in der Tat ganz grundlos ist. Man sah Gegensätze und Kompromisse, aber man verkannte die ganze innere dogmatische Entwickelung des Judentums und geriet auf falsche Wege. Die Gegensätze und Kompromisse bestehen in dem, was wir in der Dogmengeschichte, in den einleitenden Kapiteln zum ersten Bande und in dem eben absolvierten zweiten Kapitel des gegenwärtigen Bandes dieser Schrift ausgeführt haben. Der Priesterkodex legt zwar mehr Gewicht auf die Opfer, aber auch dies entspricht gerade seinem rigorosen Standpunkt inbezug auf sittliche Verantwortung, den Prinzipien seiner Attributenlehre. Auch was H. gegen die allzuweit gehenden Schlüsse aus sprachlichen Verschiedenheiten vorbringt (S. 18 f.), ist zu einem guten Teile berechtigt. Allein all diese Einwendungen treffen nicht die These, dass wir es mit zwei verschiedenen Schriften, P und HB, zu tun haben. Was H. hier und im Kom. für die Identität des Verfassers dieser verschiedenen Par-

tieen vorbringt, ist schon an sich nicht beweisend, verschwindet aber gänzlich angesichts dessen, was wir an radikal entgegengesetzten theoretischen und praktischen Prinzipien in diesen beiden Schriften nachgewiesen haben. So, z. B, wenn H. den Kritikern zum Vorwurf macht, dass sie genötigt sind, HB., wegen der Wiederholungen der Gesetze in Lev. 18 und 20, in verschiedene Schichten zu teilen (S. 24,2; s. auch Kom. I S. 18, II. S. 1. 26. 61. 382f.), so haben wir gesehen, dass es sich hier um Verhältnisse handelt, die den Kritikern gänzlich entgangen sind. Der Grundfehler der Kritiker besteht darin, dass sie die Entwickelung der Thora missverstanden haben. In den meisten und entscheidenden Phasen sehen sie eine private literarische Tätigkeit Einzelner, während wir es in Wahrheit mit Schriften zu tun haben, die von vornherein als dogmatische Dokumente konzipiert wurden, wobei einzelne Abschnitte allerdings von einzelnen, aber jedenfalls autoritativen Persönlichkeiten, als nähere Ausführungen und von der Praxis geforderten Interpretationen älterer Gesetze, herrühren. Die Entwickelung der Thora bedeutet aber zum Teile zugleich die Anfänge der תושבע"פ. Die Kritiker sahen daher nicht, dass P und HB. Konkurrenzschriften in dem Sinne waren, dass eine jede von ihnen darauf Anspruch machte, als Bundesbuch anerkannt zu werden. Sie sahen daher ferner nicht, dass es sich bei HB. um eine vollständige Darstellung von Geschichte und Gesetzgebung handelt, nicht um eine private Gesetzesnovelle. Von diesem Gesichtspunkt aus besehen erklärt sich vieles, was H. gegen die Ausscheidung des HB. geltend macht. Besonders kann man keine Schlüsse daraus ziehen, wenn man in P etwas vermisst. Wir haben gesehen, dass in praktischen Fragen P nachzugeben hatte, und wir werden es nie erfahren, was im Urpriesterkodex noch alles gestanden haben mag. Das richtet sich gegen die Kritik, aber auch gegen H., wenn er, mit R. Akiba und manchen neueren Kritikern, annimmt, dass, nach Lev. 17,15 und 22,8 (sowie Ez 44,31), den Israeliten das Essen von נבלה וטרפה gestattet war. Die Schwierigkeiten sollen zugegeben werden, aber sie sind für die alte Anschauung zahlreicher und unüberwindlicher, als für unseren Standpunkt, wie dies die Jahrtausende alten und noch heute fortgesetzten Kontroversen in der Traditionsliteratur bezeugen. Aber diese Tatsachen beweisen, dass wir es in der Thora nicht mit einem einheitlichen Buch zu tun haben. Die Annahme, es mag hier eine, leider verloren gegangene aufklärende Tradition gegeben haben, ist sehr leicht möglich, muss aber von uns von vornherein mit der Begründung abgelehnt werden, dass schon die Existenz der Tradition von der Beschaffenheit, wie wir sie kennen, nur vom kritischen Standpunkt aus, wie wir ihn einnehmen, zu erklären ist. Eine Tradition, wie die jüdische, kann nur aus den von uns angenommenen Kompromissredaktionen verstanden werden. Beruft man sich auf die drei Rechtsbücher der justinianeischen Gesetzgebung, Digesten, Institutionen u. Codex, deren Widersprüche zugegebenermaassen durch Interpretation behoben werden müssen (Kom. I. S. 3), so wird man sich gefallen lassen müssen, beim Wort genommen zu werden: Die genannten Rechtsbücher sind das Produkt von zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Personen geleistetem Menschenwerk. Das ist mehr, als wir behaupten, für uns war eine jede der dogmatischen Schriften für ihre Zeit und vom Standpunkt ihres Verfassers ein von Gott inspiriertes Werk, sie hatten alle dieselbe Inspiration, alle wollten ein heiliges Volk erziehen, aber die

göttliche Inspiration erstreckte sich nicht auf die Einzelvorschriften der Gesetze, ebensowenig wie auf die Details der allgemeinen Weltanschauung. Erst die Zusammenarbeitung solcher Gesetzgebungen unter dem Gesichtspunkt eines Kompromisses erklärt die Entstehung unserer Tradition. Und hätten wir eine ununterbrochene Entwickelung der Tradition durchgemacht, so würden wir auf manche Fragen eine genügende Antwort geben können, vor der wir heute als vor einem unlösbaren Rätsel stehen. Allein die Tradition ist in der Zeit der Makkabäerkämpfe unterbrochen worden. (Wer sich auf die mohammedanische Tradition berufen wollte, würde, abgesehen davon, dass diese nach dem Muster der jüdischen entstanden ist, riskieren, dass man an seinem Glauben an die Göttlichkeit der Thora zweifelt). Mein Gewissen würde sich nicht belastet fühlen, und mein kritisches System würde gar keinen „Riss" haben, wenn es auch feststünde, dass nach P (ebenso wie nach H) die Nichtpriester נבלה וטרפה essen durften, ich halte es blos für sehr unwahrscheinlich.

Die Erklärung dieser Erleichterung aus dem Schlachtverbot (Inst. S. 23. 24 und Kom. zur Stelle) steht auf dem Standpunkt H.'s in der Pesachfrage, aber im Widerspruch mit den Ansichten, zu denen er im Verlauf der „Entwickelung" seiner Gedanken gelangt ist; s. vorige Nummer.

4. Hier fassen wir alles zusammen, was H. Instanzen S. 24—62 über das Verhältnis Ezechiels zu den einzelnen Quellenschriften des Pentateuchs und zu anderen Teilen der Bibel (wozu auch manches im Kom., besonders II. S. 382—391 zu vergleichen ist), sowie über das Verhältnis der Thoraquellen unter einander sagt. Daraus, dass Ezech. nicht nur mit den Quellen der Thora, besonders mit HB. und P, sondern auch mit anderen Teilen der Bibel gemeinsame Phrasen hat, schliesst H., dass die Ez. und HB. oder P gemeinsamen Phrasen bei Ez. nicht originell sein können, da es unmöglich ist, dass HB. und P gerade die Ez. eigentümlichen Phrasen herausgegriffen, während sie diejenigen, welche Ez. den älteren Schriften entnommen, und von denen angeblich bei HB. und P nichts zu finden ist, gemieden hätten. Nun aber trifft die Voraussetzung, dass HB. und P den anderen Schriften, sei es mittelbar, durch Ezechiel, oder unmittelbar, nichts entlehnt haben, nicht zu. Vielmehr haben wir gesehen, dass dies sowohl in sprachlichen Prägungen, als besonders in Attributenmotiven wohl der Fall ist, und liessen sich dafür noch mehr Beispiele anführen. Dann aber wissen wir, dass HB. aus der Schule Ezechiels stammt, und dass P in seinem Attributenmotiv und Schema von Ez. mehr, als von irgend einem anderen seiner Vorgänger abhängig ist, und es lässt sich leicht zeigen, dass die HB. und P mit Ez. gemeinsamen Phrasen von den respektiven Momenten ihrer Abhängigkeit von diesem Propheten bestimmt sind, was ja in der Hauptsache in den Abschnitten III und IV dieses Kapitels bereits geschehen ist. Entscheidend aber ist, dass H. viel zu wenig geneigt ist, davon Notiz zu nehmen, dass durch die fast von allen hervorragenden Kritikern angenommene Anschauung, dass HB und P älteres Material verwandt, d. h. in ihrem Sinne umgearbeitet haben, alle seine Einwendungen in sich zusammenfallen. Damit ist aber auch schon alles erledigt, was H. inbezug auf das Verhältnis der Thoraquellen unter einander vorzubringen weiss; wobei aber zugegeben werden soll, dass in verschiedenen Einzelheiten die Ausführungen H.'s gewisse Irrtümer zu berichtigen geeignet sind. Man darf, und das lässt H. vollständig ausser acht, niemals vergessen, dass uns weder die Quellen der Thora

vollständig, noch deren Teile in der ursprünglichen Reihenfolge vorliegen, was auch vom Deuteronomium, wenn auch inbezug auf die Reihenfolge nur in sehr eingeschränktem Masse gilt. — Zu S. 43—45: Die Hinweise d. Deut. auf frühere Gesetze beziehen sich auf die im Deut. vorausgesetzten mündlichen Mitteilungen, die Mose den Israeliten im Verlauf der 40 Jahre gemacht hat; bei den Priestern werden auch schriftliche Gesetze vorausgesetzt, die sie von Mose erhalten haben; H. weiss nichts stichhaltiges dagegen vorzubringen. Zum Abschnitt Deut. 12 und P (S. 54—57) s. oben Nr. 2. Zu S. 57—62: die historischen Voraussetzungen des Deuteronomiums. Was H. hier wesentliches vorbringt erledigt sich aus der obigen Bemerkung, dass P stets älteres Material verwendet. Dagegen aber ist das, was wir inbezug auf die Stellung von Deut. und P zur Ur- und Stammesgeschichte nachgewiesen (Absch. II), an sich entscheidend: erstens dafür, dass wir es mit verschiedenen Quellen zu tun haben, zweitens aber auch dafür, dass das Deut älter ist als P als Ganzes genommen. Letzteres ergibt sich aus der Stellung des Deut. zur Lehre von der Schöpfung. Das ist keine petitio principii: die alte Anschauung wird für immer die Antwort schuldig bleiben auf die Frage: Warum macht Mose in den Hauptpartieen des Deuteronomiums gar keinen und im ganzen so gut wie gar keinen Gebrauch von der Lehre, dass Gott die Welt erschaffen hat? Mit Homiletik kann hier nichts ausgerichtet werden. Für die Verschiedenheit des Deut. von dem Tetrateuch (wenn man diesen als Ganzes nimmt) spricht auch das vollständige Fehlen der Engel und der Stammmütter im Deuteronomium. Dieses letztere Moment ist für das Deuteronomium endgiltig entscheidend. Muss man aber zugeben, dass das Deut. zum Tetrateuch im Gegensatz steht, dann gibt es keinen Grund, sich den sonstigen Erwägungen der Kritik zu verschliessen.

5. Die Veröffentlichung des Priesterkodex (S. 63—70): Nach dem allgemeinen Schema der Kritiker ging die Entstehung der Thora folgendermassen vor sich: Vor Josia gab es nur die Erzählung JE mit dem ersten Bundesbuch: Ex. 20—23; c. 34, 10—26, dazu noch 13, 3—16. Dann kam das Deut., das mit JE verbunden wurde, dann, unter Esra, kam noch dazu P einschliesslich HB. (genauer s. „Instanzen" S. 4). Inbezug auf das Dokument, das nach Neh. 8—10 (wozu aber noch 13, 1—3 gehört; Dogmengeschichte), dem Volke vorgelesen und verdeutlicht worden ist und als Grundlage der Bundeserneuerung gedient hat, gibt es verschiedene Meinungen. Kuenen u. A. behaupten, es war nur die Schrift P + HB., Wellhausen u. a., es war die ganze Thora. Nach K. hat man damals das Deut. gar nicht gekannt (oder doch nicht vor sich gehabt). Nach Wellhausen hat schon die ganze Thora vorgelegen, aber der Priesterkodex war die neueingeführte Schrift, die vorher in den Rahmen der Thora eingearbeitet worden ist. Man sieht leicht, dass diese Kritiker, obschon sie oft und nachdrücklich von den Widersprüchen zwischen den verschiedenen Quellen des Pentateuchs sprechen, diese doch ruhig von vornherein nebeneinander bestehen lassen, es wurden nur immer neue Teile hinzugefügt. Nach Kuenen wieder ist das Deut. erst nach dem Esrabunde wieder ein massgebendes Dokument geworden. So ergeben sich verschiedene Fragen, was Esra und seine Zeitgenossen von den anderweitigen Teilen der Thora gekannt, oder nicht gekannt, wie sie im letzteren Falle die Widersprüche ausgeglichen, wenn sie sie wahrgenommen, oder die

Frage, ob sie die Widersprüche wahrgenommen haben, oder nicht. Angesichts dieser Sachlage hat es H. leicht, eine Reihe von Ungereimtheiten aufzudecken. All diese Behauptungen jedoch konnten nur aufgestellt werden, weil die Kritiker die dogmatische Entwickelung des Judentums und die innere Struktur der behandelten Quellenschriften auf Grundlage ihrer verschiedenen Attributensysteme gründlich verkannt haben. Wenn das Deut. JE und das erste BB. neben sich in autoritativer Stellung hätte bestehen lassen wollen, dann war es ein ganz überflüssiges Schriftstück, jedenfalls als besonderes Ganzes. Wollte man zu der bereits vorhandenen Thora nur etwas neues hinzufügen, dann hätte man eben das tun sollen, Mittel und Wege dafür hätten sich leicht finden lassen. Die Kritiker übersahen die wichtigsten prinzipiellen Differenzen zwischen Deut. und JE + I. BB. in Grundprinzipien, Geschichtsauffassung und Attributenlehre, Differenzen, die notwendig zur Annahme führen, dass das Deut. das ganze frühere autoritative Dokument zu verdrängen bestimmt war. Ebenso übersah man die prinzipiell neuen Gesichtspunkte, die den Priesterkodex nötig machten (hier verstehe ich den erweiterten PK; von den Differenzen zwischen P u. HB braucht hier nicht gesprochen zu werden). Sie sahen ferner nicht, dass die praktischen Differenzen zwischen Deut. u. Priesterkodex nicht so sehr in Betracht kamen, dafür hatte man bald Interpretationsregeln (ebenso wie für die Kombination von P u. HB). Der neu eingeführte Priesterkodex war daher gar nicht dazu bestimmt, das Deut. gänzlich zu verdrängen, da dieses mit ihm in prinzipiellen Fragen auf einem Boden stand. Der Priesterkodex brachte nur neue Lehren hinzu, welche sich aus den konsequent durchgeführten Prinzipien des Deut. ergaben. P sollte von nun an das Bundesbuch sein, aber D sollte ebenfalls zur Thora gehören (diese Unterscheidung ist auch in Neh. fühlbar; Dogmengeschichte). Die Frage, was man gekannt hat, kommt in keiner Phase der Entwickelung in Betracht. Die geistigen Führer des Volkes haben alles gekannt, was an nationalem Schrifttum vorhanden war. Die Frage ist stets nur, was sie als das autoritative dogmatische Dokument anerkannt wissen wollten. Wir haben in der Dogmengeschichte aus den betreffenden Partieen in Neh., sowie aus den Vorlesungslisten der Mischna im Vergleich mit denen in Thosephta und Baraithoth nachgewiesen, dass die beim Esrabund vorgelesenen Schriften nichts mehr als den erweiterten Priesterkodex und das Deut. enthielten, und dass dieser Umfang der Thora erst nach der Einführung der Vorlesungen erweitert und in die heutige Gestalt gebracht worden ist. Diese Auffassung wird von keinem der sonst stichhaltigen Argumente H.'s berührt. Gewisse Schwierigkeiten bleiben natürlich, und werden solche immer bestehen bleiben, aber sie sind von untergeordneter Bedeutung angesichts der schwerwiegenden Momente, die sie nahelegen, besonders aber angesichts der Schwierigkeiten, die jede andere Auffassung, besonders aber die alttraditionelle, mit sich bringt. — S. 64. 67, ad b u. 76 weist H. darauf hin, dass die Institution eines drittel Schekels in Neh. 10,33 dem halben Schekel in Ex. 30,11 f. (P) widerspricht. Das beweist aber nur, dass der halbe Schekel in P eben nicht als jährliche Institution gedacht war. Warum Neh. sich nicht nach der alten Abgabe richtete, ist nach der alten Anschauung jedenfalls schwieriger als nach der modernen, besonders nach unserer Auffassung, dass die Anhänger von P in der Praxis sich vielfach den Verhältnissen zu fügen hatten. Das hängt ferner damit zusammen, dass die

Vorschriften über ständige Opfer nur für das heilige Land galten. Das ist im allgemeinen auch der Standpunkt H.'s, nur steht das im Widerspruch mit seiner sonst (Kom. I. 13 u. a.) geäusserten Ansicht, dass der Leviticus vorzüglich eine Wüstengesetzgebung ist, und auch diese Frage berührt den Fragenkomplex von Nr. 2 (s. Inst. S. 80. 93—96; Kom. I. 13. 15. 55. 156—158. 159. 266. 268,4; II. 157—238. 256).

6. Der Priesterkodex und die nachexilischen Verhältnisse (S. 70—78). a) Wozu hat P die Bundeslade mit den beiden Cherubim aufgenommen, wenn man nicht daran dachte, im zweiten Tempel eine solche aufzustellen? Auf diese und die folgenden ähnlichen Fragen haben die Kritiker in der Tat nichts einleuchtendes geantwortet. Wir aber sagen: die Cherubim gehören HB, nicht P, die Lade gehört zum Attributenschema (die Arche Noahs!). Die Anhänger von P hätten gewiss eine Lade ohne Cherubim eingeführt, die von HB gewiss ebenso gern eine mit Cherubim, der Kompromiss in diesem Falle war dann: keine aufzustellen. b) 1. Urim we Thummim — das gehört ebenfalls nicht P, s. meine englische Abhandlung „Crescas and Spinoza", Excursus. 2. Das heilige Salböl. Die Anhänger von P wollten es gewiss einführen, warum dies nicht geschah, weiss ich nicht, es ist aber nicht der einzige Punkt, in dem P in der Praxis nicht berücksichtigt worden ist. Deshalb aber brauchte es aus der Erzählung als eine Institution der Vergangenheit nicht zu verschwinden. Uebrigens hat P hier, wie auch sonst wohl, älteres Material verwandt, wodurch sich der Einwand von Zecharja 4,14 (S. 73,1) erledigt. In c—e weist H. auf weitere Beispiele hin, dass die nachexilische Praxis mit P nicht übereinstimmt. Manches erklärt sich daraus, dass P auch solche Züge in der Vergangenheit nicht missen wollte, deren Einführung in der Gegenwart er gar nicht gefordert hat, anderes aber, das ausdrücklich für die Zukunft angeordnet wird, gehört zu jenen Stücken, in denen P's Institutionen nicht durchgedrungen sind, es war eben alles Kompromiss. Inbezug auf das Konnubium mit den ausländischen Völkern (S. 77—78) genügt auf Num. 25 und auf unsere Anmerkung zu Maleachi hinzuweisen, und daran zu erinnern, dass was wir im heute zu erkennenden P nicht finden, doch ursprünglich darin gestanden haben mag.

7. Der Ort des Gottesdienstes, d. h. die Kultuseinheit (S. 78—87), ist bereits unter Nr. 2 zur Genüge behandelt worden.

8. Die Opfer (87—97): Der allgemeine Einwand gegen die Kritik, dass die von ihr betonte Verschiedenheit des Opferrituals in P von dem der früheren Zeit sich daraus erklärt, dass P das Hauptheiligtum, nicht aber die Bamoth im Auge hat, ist schief: Es handelt sich eben darum, dass nach P die Bamoth nicht existiert haben konnten. Ausserdem finden wir ja im Hauptheiligtum in Schilo eben nur einige der vielen von P angeordneten Ritualien (die H. S. 88 überflüssigerweise aufführt), und es ist dort ersichtlich, dass das erweiterte Ritual P's ganz unbekannt ist. Im Einzelnen: a) (S. 89—91): dass nach P die Patriarchen nicht opfern konnten, ist durch dessen Attributenschema gesichert. Die Hinweise auf frühere Opfer, die H. in P findet, sind zu schwach, erklären sich übrigens teils aus Lev. 17,5: die Israeliten opferten, aber, ungesetzlicher Weise, den Götzen, die termini technici durften aber deshalb doch als bekannt vorausgesetzt werden, teils aber daraus, dass in P älteres Material verwandt, in den betreffenden Fällen aber vielleicht

doch nicht genügend retouchiert worden ist. b) Die Unterscheidung der Kritik zwischen priesterlichen und prophetischen Thoroth ist eben hinfällig, davon wird aber unsere Auffassung nicht berührt (S. 91—93). Was H. unter c) und d) (S. 93—95) vorbringt, erledigt sich aus dem zu a) gesagten. Zu e) ist H. (95—97) im Rechte, die Sündopfer sind eine alte Institution und müssen von den Instanzen der Kritik ausscheiden, es bleibt aber noch genug.

9. Die Feste (S. 97—112): Diese Fragen sind zu spezieller Natur, als dass hier darauf eingegangen werden könnte. Dasselbe gilt von dem Abschnitt: Die Priester und Leviten (S. 112—134; wobei a): Ezechiel und die Leviten, auf der angeblich erwiesenen Tatsache beruht, dass Ez. P benutzt habe), sowie von dem über die Ausstattung des Klerus (S. 134—151). In vielen Einzelheiten hat H. Recht, aber seine Einwendungen treffen nur Wellhausens „Geschichte" des Kultus, nicht aber die These. Denn scheiden auch einzelne Instanzen aus, so bleibt noch immer genug, wobei wir besonders an die Momente denken, die wir in den Vordergrund gerückt haben.

Im Komm. I. S. 13—17 bringt H. 6 Beweise für die „Authentie des Leviticus." Dazu ist zu bemerken. 1) Der historische Hintergrund der Gesetze ist die Wüste, weil dies der einmal eingenommene Standpunkt so erfordert. 2) Die Ausführlichkeit in der Erzählung der Einweihungsfeier gehört zum Attributenschema, beweist also nichts für das hohe Alter, übrigens hat die Erzählung gewiss einen historischen Kern, da es ja in der mosaischen Zeit gewiss ein „Zelt" gegeben hat. 3) s. zu 1). 4) Dass Lev. 17 nur für die Wüste ist, steht im Widerspruch mit der unter Nr. 2 behandelten Ansicht H.'s, auch ist hier dasselbe zu sagen, wie zu 2): es hat in mosaischer Zeit ein Zelt gegeben. Ueber die Annahme, dass Deut. 12 das Gesetz von Lev. 17 aufhebt, s. oben. 5) Der archaistische Standpunkt ist einmal gegeben, dazu kommt noch, dass P älteres Material verwendet, daher das altertümliche Kolorit. 6) Siehe die Anmerkung zur כרת-Frage, Lev. 24,10 f. gehört zu HB, auch liegt altes Material und ein historischer Kern vor. Zu S. 188: H. ist gewiss im Rechte, dass P kein Gegner des Königtums ist, ob aber aus Gen. 17,6. 16 u. 35, 11 zu entnehmen ist, dass er ein Anhänger desselben ist, ist zumindest fraglich; s. V. Abschnitt. Was H. S. 262—68 gegen Knobel sagt, erledigt sich zum Teile aus dem Gesagten: Es hat ältere schriftliche Opfergesetze gegeben, die P in seiner Schrift verarbeitet hat, davon wird die eigentliche These nicht betroffen, zum Teile aber handelt es sich um dieselben Fragen, wie in den „Instanzen". S. 268—70 stellt H. die Gründe für die Authentie des Leviticus in 12 Nummern zusammen; dazu ist zu bemerken: 1) Daraus, dass H. in der Annahme, dass Lev. 6—7 (zusammen mit dem Milluim-Gesetz) ein Sinaigesetz, Lev. 1—5 dagegen ein Stiftshüttengesetz sei, eine Erklärung für die Einteilung der Opfergesetze Lev. 1—7 in zwei Abteilungen gefunden zu haben glaubt, folgt gewiss nichts für die mosaische Abfassung des Gesetzes. Dafür gibt es vom Standpunkt der Kritik mindestens ebenso triftige Erklärungen. Uebrigens kann man aus den zerstreuten Ausführungen H.'s über die Frage, wann und wo irgend ein Gesetz gegeben worden ist: Komm. I. S. 18—24. 68—70. 222 u., wozu in den Instanzen S. 98,1 noch die echt kritisch anmutende Rollen-Theorie R. Jochanans (Gittin 60a) kommt, zu der H. noch die Schlussredaktion hinzufügt, kein klares Bild gewinnen; auch haben wir oben zu den Instanzen Nr. 2 nachgewiesen, dass er sich hierin widerspricht. In der

Tradition herrscht darüber weitgehende Meinungsverschiedenheit, es geht also nicht an, daraus irgend welche Schlüsse zu ziehen. Dasselbe gilt von den Nummern 2–4: aus möglichen Erklärungen für untergeordnete Details der Gesetze lässt sich nichts folgern, selbst wenn diese Erklärungen wirklich so einleuchtend wären, wie sie es in Wirklichkeit gar nicht sind. Die Nummern 5, 7 und 9 stehen im Widerspruch mit anderen Aeusserungen H.'s, wie in Nr. 2 nachgewiesen. Auch erklärt sich alles derartige zur Genüge aus dem einmal eingenommenen archaistischen Standpunkt, wodurch auch 6 u. 8 erledigt sind. 10) Dass P nicht zur Zeit der Könige geschrieben hat, ist gewiss wahr. Wenn aber H. daraus, dass P נשיא und nicht מלך sagt, schliesst, dass zur Zeit P's der Name „König" in Israel nicht gebräuchlich war, so muss man nur auf Ez. 37,24. 25 hinweisen, wo דוד מלך und דוד נשיא gewiss dasselbe bedeuten. Uebrigens steht dies im Widerspruch mit S. 188,1, obschon H. hier in einer Anmerkung so darauf hinweist, als ob diese Behauptungen einander unterstützten. Auch hätte sich H. in diesem Zusammenhang zu Gen. 36,31 äussern müssen. Ist dieser Vers: לפני מלך מלך לבני ישראל nicht zur Zeit Moses geschrieben? Der alte Ibn Esra war weniger vorsichtig; s. noch Absch. V. Die Nummern 11 u. 12 sind schon in den Anmerkungen zu den Instanzen erledigt. Kom. II. S. 227 beruft sich H. auf die Vorlesungen von Abschnitten über Offenbarung am Wochenfest. Dabei hätte er doch darauf kommen müssen, dass die Mischna diese, besonders die Vorlesung Ex. 19 nicht aufgenommen hat. Die Frage, warum die Mischna darin von den anderen tannaitischen Quellen abweicht, müsste doch gerade für H. besonders interessant sein (s. oben). S. 262 sagt H. dass die „Annahme, dass hier (Ez. 1,1: בשלשים שנה) vom Jahre der Reformation des Josia gerechnet wird, obgleich sie sich auf Targum Jonathan stützen kann, nicht statthaft sei, da wir nirgends finden, dass nach solchen Reformationsaeren gezählt wird. Wir sind daher genöthigt, mit Seder Olam, Raschi, Kimchi u. A. anzuehmen, dass hier das dreissigste Jahr einer Jobelperiode erwähnt wird." Aber Seder Olam K 26 beginnt: היו שלשים שנה, כשנמצא ספר בית ה' . wenn aber im Verfolg ausgerechnet wird, dass vom Einzug ins Heilige Land bis zur endgiltigen Vertreibung Juda's 430 Jahre vergingen, so steht dies nicht im Widerspruch mit dem vorigen. Das Jahr der endgiltigen Vertreibung war das dreissigste Jahr einer Jobelperiode (da man diese Perioden natürlich mit dem Einzug angefangen hat) Daraus folgt aber, dass das dreissigste Jahr Ezechiels, das doch nicht mit dem der endgiltigen Vertreibung identisch ist, kein anderes sein kann, als eben von der Reformation Josias. Es handelt sich hier aber nicht um die Richtigstellung eines Details, sondern darum, dass die Reform Josias doch wohl mehr bedeutet haben musste, als dies die alte Anschauung zugeben kann. Ezechiel war ein Gegner der Josianischen Reform, und doch zählte er nach dieser Aera, weil es sich wohl um mehr handelte, als um die Auffindung eines Exemplars von einer sonst bekannten und doch wohl wenigstens bei einer kleinen Minorität verbreiteten alten Schrift! (Raschi, der übrigens die oben angeführten Worte des Seder Olam zitiert, und Kimchi rechnen allerdings aus, dass dieses Jahr mit dem dreissigsten des Jobels zusammenfällt, indem sie, wie es scheint, annehmen, dass man im achtzehnten Jahre Josias die Jobelrechnung wieder von neuem aufnahm. Dann aber ist es wieder die Reform, die im Vordergrund steht: man beginnt sogar eine neue Jobelrechnung! Einleuchtender ist

aber die Ansicht des Seder Olam, das von der Jobelperiode gar nicht spricht; ich zitiere nach ed. Lemberg, 610).

Soviel zu den einzelnen Instanzen und Fragen. Entscheidend aber sind zwei Tatsachen. Erstens: die alte Anschauung ist auf dem Boden der wissenschaftlichen Diskussion unhaltbar. H. ist uns noch eine umfassende Darstellung seiner Theorie über Ort und Zeit eines jeden Abschnitts der Gesetze und der Erzählungen des Pentateuchs schuldig. Sind die Erzählungen der Urgeschichte Mose geoffenbart worden? Wann und wo, auf dem Berge Sinai, in der Stiftshütte, im Ostjardanland? Was mit den Abweichungen und Doubletten in den Erzählungen? In einer solchen Darstellung wird er uns etwas über die „Schlussredaktion" der „Rollen" zu sagen haben. Bis jetzt hat er nur die Gesetze behandelt, und wir haben gesehen, in welch heillose Widersprüche er sich verwickelt hat, was ist nun von den Erzählungen zu erwarten! Wem soll mit solchen Theorieen, die mit glatten Abrogationen göttlicher, לחקת עולם gegebener Gesetze operieren (s. oben), gedient werden?, wem mit einer Theorie, die Gott ein auf dem Sinai gegebenes Gesetz infolge eines geschichtlichen Ereignisses, der Empörung Korachs, „abändern", „modifizieren" lässt (Instanzen S. 138—40)? Das Prinzip, dass durch geschichtliche Ereignisse Gesetze der Thora abgeändert werden können, wird also zugegeben. Ist es nun besser, wenn man, anstatt die Menschen, Gott selbst von den geschichtlichen Ereignissen überrascht werden lässt? Es gibt nur zwei Wege: entweder man steht auf dem Standpunkt Maimunis, dass ותמנע היתה פילגש לאליפז ebenso von Gott wörtlich Mose diktiert worden, und daher ebenso heilig und unantastbar ist, wie שמע ישראל und אנכי ה' אלהיך, oder — man stellt sich eben auf den Standpunkt der wissenschaftlichen Kritik! Hat man sich aber auf diesen Standpunkt gestellt, und das hat H. getan, dann kommt die zweite Tatsache: Ein Buch, das sich in Einzelschriften von parallelen Geschichtserzählungen, entgegengesetzten und einander ausschliessenden Geschichtskonzeptionen, verschiedenen theoretischen Prinzipien, ja von entgegengesetzten Systemen in Weltanschauung, literarischen Konzeptionsmotiven und praktischer Gesetzgebung — ein Buch also, das sich so analysieren und zerlegen lässt, wie dies von der Kritik und in prägnanterem und tiefer gehendem Sinne von uns in der Dogmengeschichte und in dem gegenwärtigen Kapitel geschehen ist, kann nicht einem Verfasser zugeschrieben werden, am allerwenigsten aber, wenn man darunter Gott versteht! Trotz aller Schwierigkeiten und Fragen, von denen manche wohl niemals befriedigend zu beantworten sein werden — in unserem Falle ist Möglichkeit gleichbedeutend mit Wirklichkeit und Notwendigkeit. Gewiss ist man oft von falschen Voraussetzungen ausgegangen und zu falschen Resultaten gelangt, aber Kolumbus hat Indien gesucht und gefunden zu haben geglaubt, und doch hat er Amerika entdeckt. Wäre unsere kritische Analyse in der Hauptsache nicht richtig, so wäre sie unmöglich.

Soviel zur Begründung unseres, besonders im gegenwärtigen Bande dieser Schrift eingenommenen historisch-kritischen Standpunkts gegenüber der alten Anschauung. Aber auch Gelehrte, die im allgemeinen auf dem kritischen Standpunkt stehen, haben die gangbare Quellenanalyse angegriffen. Ich will hier nur von zwei Gelehrten sprechen, denen ich für das eben absolvierte Kapitel einige Anregung verdanke, ich meine B. Jacob in seinen Schriften:

Im Namen Gottes, Berlin 1903, und der Pentateuch, Leipzig 1905, und P. Jensen in seiner Schrift: Das Gilgameš-Epos, Strassburg 1906. Die eigentlichen Berührungspunkte mit den genannten Schriften, werden weiter unten zu besprechen sein, hier soll nur kurz folgendes gesagt werden: Wenn auch alles, was Jacob in seinen Schriften an alten und neuen Gesichtspunkten vorbringt, richtig wäre, so würden höchstens einzelne Unterscheidungskriterien für die Quellenanalyse auszuscheiden haben, diese selbst aber bleibt in der Hauptsache unberührt. Diesbezüglich sind die Angriffe Jacobs noch viel schwächer, als die Hoffmanns. H. ist es in der Tat gelungen, einige Hauptsätze der Kritik richtig zu stellen. Das kann man von Jacob nicht sagen. Wenn er Spuren eines einheitlichen Planes inbezug auf gewisse literarische Motive gefunden hat, so beweist dies, auch da, wo man die Sache selbst zugeben kann (was aber nicht immer der Fall ist, s. w. u.), höchstens nur, dass die einheitliche Schlussredaktion, die doch niemand in Abrede stellt, viel sorgfältiger zu Werke gegangen ist, als manche Kritiker sonst anzunehmen geneigt waren. Die kritischen Thesen bleiben davon ganz, oder doch beinahe ganz unberührt. Jakob selbst weiss dies (Der Pent., S. 123—129), seine Aeusserungen widersprechen sich von Satz zu Satz, oder, wenn dass von Aeusserungen in einer fortgesetzten Diskussion nicht so gesagt werden kann: J. weiss, dass man zumindest „verschiedene Traditionen" annehmen muss, das diese Traditionen bereits vor der Schlussredaktion schriftlich fixiert waren, und endlich auch, dass zwischen verschiedenen schriftlich fixierten Traditionen und verschiedenen Quellenschriften kein Unterschied ist. Er weiss, dass nichts weiter herauskommt, als die in der Tat richtigen Sätze: „Die Verarbeitung des mannigfachen Stoffes ist das Resultat eines intensiven Prozesses und nach allen Seiten gründlich durchdacht. Der „Redaktor" war nicht der Schwachkopf, als den man ihn so oft hinstellt" (S. 126). Es ist eines der, auch sonst beträchtlichen Verdienste dieser Schrift, dies festgestellt zu haben. Dann war eben darauf den Ton zu legen, und nicht in einem Zuge damit davon zu sprechen, dass die bisherige Quellenanalyse nicht haltbar ist (Vorwort u. in den oben bezeichneten Stellen; s. auch S. 56. 63. 73). Die Quellenanalyse bleibt bestehen. Wenn aber J. sagt: „Man wird ferner nicht mehr mit der bisherigen Sicherheit von J, E, P reden können" (S. 126), so überschätzt er die Interferenz der Resultate seiner Forschungen mit den Resultaten der kritischen Quellenanalyse. In gewissen Einzelheiten hat es nie Sicherheit und Uebereinstimmung gegeben, im ganzen jedoch bleibt die Analyse von den von Jacob zu Tage geförderten Gesichtspunkten unangefochten; was nicht nur von den richtigen, sondern auch von jenen gilt, in denen man J. nicht zustimmen kann. Die von Jacob erhärtete Einheit des Planes in der Schlussredaktion bestätigt nur die längst bekannte und von uns besonders beleuchtete Tatsache, dass man P eben zur „Grundschrift" gemacht hat. Die Idee von der Einheitlichkeit des Planes hat also nicht mehr Anspruch auf den Reiz der Neuheit, als die Bezeichnung „Grundschrift." Was aber die Angriffe Jensens auf die Quellenanalyse anbetrifft, so gilt es auch von ihm, dass er die vorgebrachten Argumente bald zurückzunehmen weiss (vgl. diesbezüglich Gilgameš-Epos, S. 333, 341, 364, 402 (!) 422 (= 436). 435, 1 (!)). Ausserdem erledigen sich seine Angriffe aus dem folgenden, wo wir die Hinfälligkeit seiner Anschauungen von den Kompositionsmotiven der Bibel nachweisen werden.

II. Die Kompositionsmotive der Bibel.

Hier müssen wir noch ein Werk in die Diskussion ziehen, dem wir, trotz der prinzipiellen Verschiedenheit und teilweisen Inkommensurabilität der Auffassung, für den zweiten Abschnitt dieses Kapitels viel Anregung und Orientierung verdanken: Der Mythos bei den Hebräern, von J. Goldziher, Leipzig 1876.

1. Zunächst die Frage, inwiefern geschichtliche Wahrheit sich mit mythischen und anderen literarischen Kompositionsmotiven verträgt. Am einleuchtendsten ist der, übrigens auch von den älteren und vielen neueren Kritikern vertretene Standpunkt Jacobs (S. 123f. u. 342f.): Kompositionsmotive beeinträchtigen unstreitig den historischen Wert einer Darstellung, besonders in einem Falle, wie dem unsrigen, wo wir es mit verschiedenen, von einander in wichtigen Stücken abweichenden Darstellungen zu tun haben, heben ihn aber nicht gänzlich auf. Im Gegenteil, und das ist ein Punkt, auf den J. seiner vorgefassten Meinung gegen die Quellenanalyse zufolge, nicht eingegangen ist, gerade die Tatsache, dass bei aller Verschiedenheit der Darstellung gewisse Momente allen Quellenschriften gemeinsam sind, verbürgt die Wahrheit eben dieser gemeinsamen Momente und zeigt untrüglich an, dass wir literarische Bearbeitungen wirklicher geschichtlicher Verhältnisse vor uns haben. Anders Goldziher und Jensen. Bei aller principiellen Verschiedenheit ihrer Anschauungen stehen diese Gelehrten auf einem Standpunkt, für den man keine prinzipielle Formel aufstellen kann. Vielleicht so: In den Darstellungen der alten Zeit ist alles (nach G. vielleicht: so gut wie alles) Mythos, in denen hingegen, die spätere Zeiten zu ihrem Gegenstand haben, nimmt der historische Wert eben mit dem Fortschritt der zur Darstellung gebrachten Zeit immer mehr zu. Der zweiten Hälfte des Satzes kann man ja auch zustimmen, es ist die allgemeine Ansicht in allen Zweigen der Geschichtswissenschaft. Allein die erste Hälfte ist bedenklich, und da gehen auch die beiden Gelehrten auseinander in der Frage, was als die alte Zeit zu betrachten ist. Nach G. beginnt die Geschichte etwa mit David, nach Jensen noch nicht einmal mit Esra. Beide geben zu, dass mythische Motive die Geschichtlichkeit nicht gänzlich ausschliessen, aber, ohne eine Begründung auch nur zu versuchen, ziehen sie willkürlich eine chronologische Linie, die die Geschichte des jüdischen Volkes in Mythos und Geschichte teilt. Dass diese Linie nicht immer strikte eingehalten wird, und dass die diesbezüglichen Aeusserungen oft miteinander im Widerspruch stehen, bei Jensen aber ungleich häufiger und frappanter als bei G., ist nur die zu erwartende Folge des Mangels an einem festen Prinzip [Vgl. Der Mythos, S. 21—22. 26—27. 122. 124. 153. 156. 195. 202. 209. 295. 301. 308—09. 332. 335. 345; Gilgameš: gegen die Geschichtlichkeit: S. 149. 158. 218. 220! 285! 344! 360 (weniger entschieden). 384. 391,1. 393. 407,1. 431—32 A. 447,6. 449,2. 463. 464—65! 472—73 (w. entsch.). 476. 481,2. 520,1. 522. 523—24. 549. 638. 701. 745. 800; schwankend: S. 179. 189. 193. 208 (vgl. 189 u. 193). 245. 306,1. 496! 550. 560. 566. 638. 655]. Nach beiden muss man annehmen, dass sich die Schriftsteller, oder die ihnen vorangegangenen Erzähler, also beinahe alle Volksgenossen, eines schönen Tages entschlossen haben, die Astralmythen (nach G.), oder die babylonischen Gilgamešmythen (nach J.) in eine

Nationalgeschichte zu verwandeln; wobei man fast annehmen muss, dass Erzähler und Schriftsteller ängstlich darauf bedacht waren, den mythischen Erzählungen nur ja nichts von wirklichen Begebenheiten beizumischen, die doch in ihrem Gedächtnis aus der Ueberlieferung der Vergangenheit haften geblieben sein, teils aber auch vor ihren Augen sich abgespielt haben mussten. Oder hat sich nichts wirkliches zugetragen? Das gemeinsame Charakteristikon aller alten Volkssagen, die sich als Nationalgeschichte geben, ist aber, dass sie Wahrheit und Dichtung kombinieren, dass sie Ereignisse im Volksleben auf Individuen und umgekehrt übertragen. Das gilt von allen nationalgeschichtlichen Mythen, von allen ohne Ausnahme. Sollte es gerade in Israel anders gewesen sein? Warum? Und wollte man das Unmögliche irgend einem Schema zu liebe als möglich gelten lassen, so wäre ja die unerlässliche Voraussetzung, dass alle Momente der Nationalgeschichte in den respektiven Mythen restlos aufgehen. Ist dies nun der Fall? G. hat nicht den Versuch gemacht, dies nachzuweisen, J. aber, der dies mit den willkürlichsten, nicht nur wissenschaftlich unzulässigen, sondern auch lächerlichsten wild-homiletischen Kunststückchen unternommen, sieht sich nach allem zu dem Geständnis genötigt, dass dies nicht der Fall ist (S. 240. 414! 426. 472, 503. 511. 583. 652. 696 u.). J. führt die wunderlichsten Quiproquos aus. Er hält seine Methode für neu, nur selten versteht er sich zu einem Hinweis auf Vorgänger. Besonders scheint er davon keine Ahnung zu haben, dass die wichtigsten und richtigsten seiner homiletisch-symbolischen Metamorphosen sämtlich bereits von der Agada ausgeführt worden sind. Neu bei Jensen sind, nebst der als erwiesen zu betrachtenden besonderen Beziehung zu den Gilgameš-mythen, nur die Uebertreibungen, die abstrusen Quiproquos, durch welche er das heterogenste zusammenzubringen versucht. Wenn aber trotz alledem das Geständnis abgelegt werden muss, dass sich auch durch dieses Verfahren nicht alles in Mythos auflösen lässt, warum nicht der Wahrheit die Ehre geben und sagen, dass es sich hier um mythisch durchsetzte Geschichte handelt? Aber J. verrät die unerhörte Entschlossenheit, der Wahrheit, selbst wo sie sich unabweisbar aufdrängt, einen Faustschlag ins Gesicht zu versetzen. Wo es nicht mehr angeht, die Geschichte in Mythen aufzulösen, da bemüht er sich nachzuweisen, dass die Geschichtsschreiber Israels und Judas darauf ausgingen, Ereignisse aus der Geschichte fremder Völker ihrer eigenen einzuverleiben. J. sieht, dass dies bei den eigenen Niederlagen, von denen sie berichten, kaum noch auszusprechen ist, er sieht wohl, dass während die assyrischen Inschriften niemals von eigenen Niederlagen berichten, ja nachgewiesene Niederlagen in Siege verwandeln, die israelitischen und jüdischen Geschichtsschreiber auch die eigenen Niederlagen getreulich berichten — aber er ist einmal entschlossen, den Israeliten ihre Geschichte zu rauben, er will allen anderen Quellen mehr Glauben beimessen, als den israelitisch-jüdischen (S. 492,2. 543—44. 656. 690. 701! 703—704 u.). Warum? um die Juden zu ärgern? Ein anderer Grund ist nicht ausfindig zu machen. Die betreffenden Ausführungen Jensens machen den bestimmten Eindruck, dass sie auf Sensation berechnet und gegen besseres Wissen und Gewissen vorgetragen sind.

Folgt man aber dem gesunden Menschenverstand und den allgemeingiltigen wissenschaftlichen Grundsätzen, so kommt man zu dem Resultat, dass wir es auch in den ältesten Zeiten, und um diese handelt es sich hier aus-

schliesslich, mit einem geschichtlichen Kern zu tun haben: Alles, was nach Abzug der mythischen und der anderen literarischen Kompositionsmotive zurückbleibt, in dem die Quellen sich nicht widersprechen, vielmehr mit einander übereinstimmen, und das mit keiner beglaubigten anderweitigen geschichtlichen Nachricht im Widerspruch steht, ist als geschichtlicher Kern zu betrachten und zu behandeln. Wenn wir daher wahrnehmen, dass entscheidende literarische Kompositionsmotive dem Gilgameš-Epos entnommen sind (das Verdienst Jensens, dies nachgewiesen und erhärtet zu haben, soll, trotz alledem, rückhaltlos anerkannt werden), dass ferner die Entwickelung der altisraelitischen Theologie unter dem Gesichtspunkt des Attributenmotivs sich am besten an die in derselben Richtung sich bewegende altbabylonische Theologie anreihen lässt — so ist dies eine neuerliche Bürgschaft für die Wahrheit des Berichtes der Thora, dass die Abrahamiten aus Babylonien stammen. Eine Schwierigkeit bildet freilich die Sprachenfrage. Ist Hebräisch die Ursprache der Israeliten, oder haben sie diese erst von den Völkern Kanaans übernommen? Beides ist möglich, und von namhaften Gelehrten vertreten. Eine Instanz gegen den biblischen Bericht bildet diese Frage nicht. Mögen die Israeliten in der babylonischen Heimat die altbabylonische Sprache und Schrift gehabt und diese später mit der hebräischen vertauscht — eine Erscheinung, die sich bei den Juden wiederholt hat — oder schon in Babylon einen besonderen Stamm mit besonderer Sprache (wenn auch nicht Schrift) gebildet haben, alles weist darauf hin, dass wir die babylonischen Elemente in Religion und literarischen Motiven der Israeliten (gegen Goldziher) auf ursemitische Gemeinsamkeit zurückzuführen haben [zur Sprache der Urhebräer s. Der Mythos, S. 291 u. 393; zur ethnographischen Gemeinsamkeit in der Urzeit S. 296, 380, 390,1].

2. Bei Jensen hängt die schiefe Auffassung der biblischen Berichte mit seiner vollständigen Unfähigkeit, die prinzipiell verschiedene Richtung zu sehen, welche die altisraelitische Entwickelung in der Ausgestaltung der literarischen Konzeptionsmotive genommen hat. Zu einem guten Teile natürlich ist dies die Folge der vollständigen Unkenntnis der nachbiblischen und der sehr mangelhaften Kenntnis der biblischen Literatur [Beschäftigt damit, die fernstliegenden biblischen Materien in die wunderlichsten Beziehungen zu einander zu bringen, macht er oft die sonderbarsten Schnitzer in der Partie, die er gerade unter der Feder hat: S. 231 versichert uns J., dass „die Jakobs-Sage keine Brüder der Schwestern Lea und Rahel kennt", woraus er eine Beziehung zu der Mose-Sage, in der Jithro ebenfalls keine Söhne hat, schmiedet und den Schluss zieht, „dass Mirjam eine Repräsentantin der Hieordule ist", — das alles gegen Gen. 30,35 und 31,1. S. 240 sucht J. „vergebens" einen Reflex der Sintflut zwischen Jakobs Zusammentreffen mit Esau und der Dina-Episode, um erst S. 243,1 zu entdecken, dass er in Gen. 32, 23. 24 das finden kann, was er suchen zu müssen glaubt. S. 386 wird Schimschon seiner Brüder beraubt — so verlangt es das Schema, gegen Richter 16,31!]. Unkenntnis erklärt gewiss vieles, in unserem Falle jedoch noch lange nicht alles. Oder ist es möglich, dass man aus Unkenntnis die vorwiegend religiösen Motive der Bibel übersieht? Nach Jensens Darstellung hat die Bibel nur ein entscheidendes Motiv: die Figuren des Gilgameš-Epos in den wunderlichsten Metamorphosen zu schieben, wobei das Ištar- und Hierodulen-Motiv im Mittelpunkt steht (s. besonders S. 157. 387. 395. 497,1! 583! 762). Nicht das ge-

ringste Verständnis zeigt er dafür, dass selbst in den auf einer sehr frühen Entwickelungsstufe zurückgebliebenen Partieen das Bestreben vorwiegt, das sexuelle Motiv zu überwinden. Um vom Attributenmotiv der Bibel erst gar nicht zu reden, in dieser Beziehung ist Jensen mit völliger Blindheit geschlagen und daher von der Diskussion dieser Frage gänzlich auszuscheiden [man vgl. S. 247, der Regenbogen nach der Sintflut, u. S. 715, Moses Frage nach dem Namen Gottes und Manoachs nach dem des Engels, wie verständnislos Jensen diesen Fragen gegenübersteht].

Auch Goldziher und Jacob haben die durchgreifende Stellung des Attributenmotivs in der Bibel ebensowenig gesehen und die Entwickelung der Gottesnamen ebensowenig richtig erkannt, wie die anderen, deren Werke ich gelesen. Aber die Schriften dieser Gelehrten bieten die meisten Berührungspunkte mit unserer Auffassung, eine kurze Auseinandersetzung mit diesen wird daher viel zur Klärung beitragen und auch Gelegenheit bieten, einiges nachzutragen, das in den Kontext der Darstellung nicht recht hinein gebracht werden konnte.

Zunächst kommt hier die von uns betonte Kontinuität der religiösen Entwickelung an die Reihe, die gegen Goldziher zu verteidigen ist. Nach G. ging die hier in Betracht kommende Entwickelung folgendermassen vor sich: In der ältesten, noch vornomadischen Zeit bestand der hebräische Mythos aus solarischen und lunarischen Elementen, in der Nomadenzeit waren die lunarischen im Vordergrund und entwickelten sich zur Religion, während die solarischen im Verkümmern begriffen waren. Beim Eintritt in Kanaan sollte sich eigentlich der solarische Teil der Sage im religiösen Sinn entwickeln, wie das bei einem ackerbautreibenden Volke zu erwarten ist (S. 285), aber die Israeliten fanden bereits die entwickelte phönizische Solar-Religion und Kultur, sodass die Solarelemente ihrer eigenen Sage verkümmerten, aber auch die lunarischen, für die zunächst keine Verwendung war, was der Grund dafür ist, dass die hebräische Sage so mangelhaft erhalten ist (S. 300). Die mythischen Elemente, die nicht zur Religion werden konnten, wurden aber dann in Nationalgeschichte verwandelt. Diese hatte zunächst mit der Religion nichts gemeinsam, sie war eine parallele Erscheinung: eigene Nationalgeschichte und fremde Religion, und diese war natürlich polytheistisch. Erst unter David und Salomon vereinigten sich Nationalgeschichte und Religion, und es entstand die nationale Religion, der Monotheismus. Das ist der Kern der Anschauung G.'s über die vorjahwistische (s. w. u.) Entwickelung der israelitischen Religion, losgelöst von all den beredten und interessanten philologischen und kulturgeschichtlichen Ausblicken, durch welche G. seine Ansichten dem Leser zu suggerieren weiss (S. 61—347, IV—VIII Kap., besonders S. 260. 270. 276–77. 285. 292. 297. 299—300! 303! 306. 315! 316. 325—29). Nicht das offenkundig gekünstelte in diesem Schema, das schon allein für sich gegen dessen Richtigkeit spricht, wollen wir als Angriffspunkt wählen. Das ist nicht mehr nötig, G. selbst dürfte heute vieles aufgegeben haben oder aufzugeben bereit sein. Uns handelt es sich hauptsächlich um das Prinzip der Kontinuität der religiösen Entwickelung Israels, das heute, wie vor dreissig Jahren, allgemein verkannt wird. In diesem Punkte ist die Anschauung G.'s auch heut noch modern. Heute wie damals zieht man Beispiele von anderen religiös nicht entwickelten Völkern heran, die ihre

eigene Religion aufgegeben, um die höher entwickelte ihrer Umgebung anzunehmen. Aber abgesehen davon, dass auch diese Beispiele nicht immer stichhaltig sind, dass man, z. B., darauf hinweisen könnte, dass selbst die Völker, die das Christentum oder den Islam angenommen haben, ein gut Teil ihres alten Heidentums beibehielten, so spricht die ganze Bibel, sowie die ganze spätere Entwickelung des Judentums, gegen diese Annahme. Die Annahme, dass Israel zu einer Zeit, in der es bereits das Bewusstsein seiner nationalen Individualität hatte, dem Einfluss einer fremden Religion in dem Sinne unterlag, dass dessen geistige Führer solche unter Aufgabe der eigenen religiösen Ideen anerkannt hätten, konnte sich nur erhalten, weil man die innere religiöse Entwickelung des Judentums beinahe gänzlich verkannt hat und heute noch verkennt. Wer aus dem in der Bibel bezeugten Götzendienst in Israel das Recht schöpft, irgend ein semitisches Heidentum als die bis in die Zeit Davids anerkannte Religion Israels anzusehen, der hat kein Recht, von einer mit David beginnenden Epoche des Jahvismus zu reden. Der Götzendienst ist für die Zeit David — Jeremia ebenso gut bezeugt, wie für die frühere Zeit. Wenn man besonders, was heute nur noch vereinzelt geschieht, so weit geht, wie G. (der es heute kaum wohl noch aufrecht erhält), die ganze Zeit Mose-David, um nicht von der Zeit Abraham—Mose zu reden, als reinen Mythos aufzufassen, der macht sich anheischig, die unlösbarsten Rätsel zu lösen. Die elohistische Schrift kann nur das Produkt einer mindestens ein halbes Jahrtausend vor sich gegangenen Entwickelung sein. Die Annahme, dass diese Schrift das Ergebnis einer Entwickelung von etwa 150—200 Jahren darstellt, ist nicht um vieles schwieriger, als die alte Offenbarungstheorie. Darin berühren sich hier die beiden Extreme, die Ultraorthodoxen mit den Ultraradikalen. Das erste Bundesbuch ist, trotz der Engellehre, ein untrügliches Zeugnis einer hochentwickelten monotheistischen Weltanschauung. Und dieses Buch ist älter, nach allem viel älter, als die elohistische Schrift. Dasselbe gilt, wie nachgewiesen, von der Attributenlehre, besonders von der auf eine lange Entwickelung hinweisenden Attributenformel, und das gilt ferner, wie fast allgemein zugegeben, von vielen Teilen, die der elohistische Verfasser älteren Schriften entnommen haben muss. Wann soll sich denn das alles entwickelt haben? Am Ende gelangen die Ultraradikalen zur alten Offenbarungstheorie als ihrer einzigen Zuflucht! Hält man dies damit zusammen, was über die Frage der Geschichtlichkeit gesagt worden ist, ferner mit der nachgewiesenen, lange vor der Abfassungszeit der elohistischen Schrift liegenden Entwickelung des Gottesnamens und endlich auch mit den Zeugnissen, welche die babylonische Literatur für den geschichtlichen Kern der biblischen Erzählungen von der Patriarchenzeit an die Hand gibt, so bleibt kein anderer Weg übrig, als der, den wir in diesem Kapitel eingeschlagen haben: Die Abrahamiten und die monotheistische Richtung ihrer religiösen Vorstellungen sind eine im Kern geschichtliche Tatsache, eine Tatsache, deren Möglichkeit einerseits durch die monotheistischen Tendenzen der altbabylonischen Religion verbürgt erscheint, und die andererseits nur aus diesen Tendenzen erklärt werden kann. Alle mythischen Elemente und Motive in den biblischen Schriften zugegeben, müssen diese als Rudimente einer sehr frühen Zeit angesehen und der Zeit der altbabylonischen Gemeinsamkeit zugewiesen werden. Im übrigen muss auf die Darstellung selbst verwiesen werden. In

diesen Fragen kann es keine Beweise more geometrico geben, eine Auffassung, die alles, oder auch nur die wichtigsten und entscheidendsten Erscheinungen in Geschichte und Literatur erklärt, spricht für sich selbst.

Wir sehen nun, wie innig die Frage des Attributenmotivs in der religiösen Entwickelung und der Literatur Israels mit der Frage der Geschichtlichkeit und der religiösen Kontinuität zusammenhängt. Der urgeschichtliche Zusammenhang Israels mit Babylonien ist der einzige Schlüssel zum Verständnis der religiösen und literarischen Entwickelung in Israel: Gemeinsamkeit mit Babylon und Gegensatz zu Babylon — das sind die treibende Grundkräfte, die alles erklären. Während wir aber vom Attributenmotiv in der Literatur bei G. nichts finden, findet sich bei ihm wohl ein Ansatz zur Würdigung des Attributenmotivs in der religiösen Entwickelung. Ebenso lässt sich von Jacob sagen, dass sich bei ihm, der mit der eigentlich religiösen Entwickelung in seinen Schriften nichts zu tun hat (ja nichts zu tun haben will), dass sich bei ihm ein Ansatz zur Würdigung des Attributenmotivs in den religiösen Institutionen findet. Doch hängt bei beiden diese Frage mit der Frage der Entwickelung des Gottesnamens zusammen (und insofern berührt auch Jacob die religiöse Entwickelung).

III. Der Name Gottes.

Noch von einer anderen Seite bestätigt sich die Geschichtlichkeit des Kerns der biblischen Darstellung, wenn man die Frage über die Differenzen zwischen Nord und Süd aufwirft. Es ist Mode, auch darin also ist der Standpunkt G.'s noch nicht antiquiert, die politische Gemeinsamkeit von Nord und Süd vor David, und folglich auch die spätere Teilung des Reiches, als eine Fiktion hinzustellen, was besonders von der Gemeinsamkeit in der Zeit vor Saul gilt, während die weniger Radikalen, zu denen hier G. zu zählen ist, die kurze Gemeinsamkeit in der Zeit Saul-Salomo, oder doch David-Salomo als eine geschichtliche Tatsache, wenigstens als einen Versuch, bestehen lassen. Wir haben diese Frage, auf die wir in der Dogmengeschichte eingegangen sind, in diesem Kapitel nicht berührt. Der Grund dafür ist, dass wir an der politischen Gemeinsamkeit nur so weit interessiert sind, als sie von der religiösen vorausgesetzt wird. Nun gibt es wohl, wie in der Dogmengeschichte (s. „Ikkarim" an verschiedenen Stellen) nachgewiesen, in der Engel- und Bundesbuchfrage Differenzen zwischen Nord und Süd, während sich solche in der Attributenfrage an sich nicht feststellen lassen, und dies gilt auch vom Gottesnamen. Dieser Umstand weist auf eine vor der Teilung des Reiches gelegene gemeinsame religiöse Entwickelung von Nord und Süd. Mag man zugeben, dass die Gegensätze zwischen Nord und Süd älter sind, als die Teilung des Reiches, so wird man für alle Fälle ein gewisses, von der religiösen Einheit gefordertes Mass von politischer oder volklicher Einheit in einer Zeit annehmen müssen, die weit hinter die Zeit der Teilung des Reiches zurückreicht. Die in der Bibel berichtete Volkseinheit in der älteren und ältesten Zeit muss also doch einen geschichtlichen Kern haben. Doch uns handelt es sich nur um die religiöse Einheit, und an dieser kann nach all dem, was wir an Gemeinsamkeit der Attributenlehre und Motive und des Gottesnamens gefunden haben, nicht gezweifelt werden. Das ist der positive Beweis für diese These. Den

negativen liefert G., der einen religiösen Gegensatz zwischen Nord und Süd annimmt, der sich in der Verschiedenheit des Gottesnamens ausgedrückt haben soll, indem der Name Jahve mehr im Süden, Elohim hingegen mehr im Norden zu Hause war. G. hat aber diesen Satz nicht nur aufgestellt, sondern, von den literarischen Tatsachen gezwungen, auch vielfach modifiziert und schliesslich so gut wie zurückgenommen (S. 332—369, bes. S. 350 u. 365: „Es ist fast selbstverständlich usw." — dieser Satz hebt alles vorhergegangene einfach auf). Für die nationale Einheit in einer früheren Zeit spricht ja auch die Tatsache, dass sie in den ältesten erreichbaren schriftlichen Dokumenten als Tatsache berichtet wird, also jedenfalls gewollt und angestrebt wurde, selbst, wenn alles reiner Mythos sein sollte. Jedenfalls ist eine religiöse Einheit in der als mosaisch zu bezeichnenden Zeit eine von der ältesten Literatur verbürgte Tatsache. Worin aber besteht der Unterschied zwischen Elohim und Jahve? Hier berührt G. das Attributenmotiv in der religiösen Entwickelung Israels, und was er hierüber sagt, ist auch heute noch sehr modern: Elohim ist der Gott der Macht, der den kriegerischen Geist Israels in der Werdezeit der Nation ausdrückt. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Was bedeutet aber Jahve? Darauf kommt die Antwort: Jahve bedeutet das sittliche Programm der Propheten (IX Kap S. 348–376, besonders 353 f; sonst zum Gottesnamen: S. 57–58 vgl. 109–110 u. 372. 298–299. 327. 329. 348,1. 357. 359. 364–65. 373). Auch das ist richtig. Aber bedeutet nicht auch Elohim das sittliche Programm, und bedeutet Jahve nicht auch Macht? Man sieht, die alten jüdischen Ausleger, mit deren Interpretation die von uns erzielten Resultate sich im wesentlichen decken, haben hier besser gesehen, als die Modernen. Was G. sonst über den verschiedenen Gebrauch von Gottesnamen in der Bibel sagt (s. d. oben bezeichneten Stellen), beruht, wie er ja selbst sagt, auf dem allgemeinen Eindruck, der aber eben unzuverlässig ist. Zu Gen. 22, wo G. (S. 57–58 u. 373) nach Geiger, den Gedanken ausgedrückt findet, dass Elohim Menschenopfer verlangt, während sich Jahve mit dem guten Willen begnügt, handelt es sich offenbar um eine unter dem Geschichtspunkt des Entwickelungsmotivs bearbeitete Kombination von elohistischen und jahvistischen Elementen. Oder vielleicht haben wir es hier mit einer, einer besonderen Quelle entstammenden Erzählung zu tun, in welcher Abraham selbst gelegentlich der Akeda den Namen Jahve einführt; v. 14 macht ganz den Eindruck einer Einführungsformel.

In seiner, oft zwar homiletischen, aber im ganzen ingeniösen Interpretation der Stiftshütte und der mit diesen zusammenhängenden Institutionen kommt Jacob der Würdigung des Attributenmotivs sehr nahe. Er erkennt den Zusammenhang der Cherubim vor dem Paradies mit denen im Heiligtum, und dass es sich bei letzteren darum handelt, Gott auf die Erde zu versetzen (Der Pentateuch, S. 26–27. 168), sieht aber nicht, dass es sich dabei, wie wir nachgewiesen, um zwei entgegengesetzte Momente handelt, und dass die daraus sich ergebende Einheit nur darauf führt, dass beides dem HB. gehört. Noch weiter entwickelt erscheint dieser Gedanke in der Parallele von Sinai mit Wolke und Stiftshütte (S. 152—158), ohne diese auch nur annähernd in ihrem ganzen Umfang und ihrer eigentlichen Bedeutung zu sehen, und um bald darauf (S. 159) wieder die Parallele Paradies-Heiligtum aufzunehmen, ohne zu sehen, oder sehen zu wollen, dass die beiden Parallelen

zu einander parallel sind, somit zwei verschiedenen Quellen angehören. Die Lade mit den Tafeln und der Khapporeth, auf der der Khabod erscheint, ist ein Symbol für den Priester des gesetzgebenden und verzeihenden Gottes (der „Priester" gehört zu J.'s Homiletik!), des Gottes des Rechts und der Vergebung (S. 291). תכלת ist das Symbol der Heiligkeit (S. 293). Der Dienst im Heiligtum ging wortlos vor sich, der Priestersegen bildet die einzige Ausnahme (S. 315; Im Namen, S. 43 u. 63–64, wo sich J. durch die Betonung „von einem bestimmten Wort" wohl gegen das Sündenbekenntnis am Versöhnungstag in acht nimmt; s. w. u.), aber warum bildet gerade der Segen eine Ausnahme? Bald darauf wird die Hypothese aufgestellt, dass die אורים והמים aus einer oder zwei Schriftrollen bestanden, die das Bundesbuch und die Dreizehn Attribute zum Inhalt hatten (S. 319). Priestersegen und Dreizehn-Formel friedlich nebeneinander, wir haben sie als die Repräsentanten zweier prinzipiell entgegengesetzter Standpunkte erkannt. „Alles, was auf Erden geschehen ist, besteht und getan werden soll, unterliegt in Zahl und Mass sich ausprägenden Gesetzen, die schliesslich auf himmlische Ordnungen zurückgehen. Es gibt einen Himmel, nach dem sich die Erde richten soll" (S. 404, Schlusssatz des Buches). Bei den Bezeichnungen „Haus JHVH's" mag man, ausser der eigentlichen Bedeutung (das wirkliche Haus Gottes) noch an den dort gesprochenen Segen gedacht haben (Im Namen, S. 15, s. S. 29–31). Das Wort JHVH repräsentiert gewisse Eigenschaften (S. 15), es bedeutet „Heiliger", aber auch ebensowohl den Gnadenerweiser" im Sinne der Dreizehn Attribute, eigentlich aber heisst es (wie J. anderweitig nachweisen will) „Allmächtiger" (S. 15–17, 44 kommt noch „Schöpfer" hinzu; ähnliches zitiert J. im Namen anderer Gelehrter, S. 39–46). Diese Gedanken Jacobs sind natürlich nicht neu, wir kennen sie in dieser und ähnlicher Fassung vor allem aus der Agada und dem sonstigen jüdischen Schrifttum und auch aus neueren Werken. Aber während die neueren Forscher, trotz der wissenschaftlichen Hilfsmittel und Methoden, die sie vor den alten voraushaben, durch die vorgefassten Meinungen und falschen Voraussetzungen, mit denen sie an die Bibel herantreten, den richtigen Weg nicht finden konnten, ist J. oft nahe daran, diesen zu beschreiten. Allein er entschloss sich (und dieser Entschluss wird in der älteren Schrift, „Im Namen" noch mit mehr Zuversicht festgehalten als in der jüngeren, „Der Pentateuch"), auf die wissenschaftlichen Hilfsmittel der Quellenanalyse zu verzichten, und hat sich so jede Aussicht in die tieferen Zusammenhänge der Erscheinungen abgeschnitten, die er, kraft seiner oft aufschlussreichen exegetischen Gesichtspunkte, fast geahnt hat. Mit einer Statistik des Wortes שֵׁם in der Bibel und mit der (von J. selbst in den oben angedeuteten Stellen verlassenen) Deutung von שם יהוה „die Vokabel Jahve" konnten die hier in Betracht kommenden Probleme nicht einmal richtig gestellt, geschweige denn richtig gelöst werden. Das Verdienst dieser gediegenen Schrift, dem Gerede von dem Namen Gottes als einer mystischen zauberhaften Hypostase mit wirksamen Waffen entgegengetreten zu sein, soll nicht im geringsten verkannt werden, aber es heisst die eigenen Waffen stumpf machen, wenn man sie ganz unnützer und nicht zu rechtfertigender Weise von einem Posten aus schwingt, von dem aus der Gegner nicht zu erreichen ist. Was nützt z. B. die „ratio-

nelle" Erklärung (wie sich J. selbst einmal ausdrückt) von Ex. 23,20 f.: כי שמי בקרבו, dass damit Josua gemeint ist, in dessen Namen ein Bestandteil des JHVH eingegangen ist? (S. 22—23; erst nachträglich, S. 41,1 erinnert sich J., dass diese Erklärung schon in der Agada gegeben ist; wo aber unsere Stelle richtig auf den Engel bezogen wird). Es sieht ganz danach aus, als ob J. die Engel aus der Thora (wenn nicht aus der ganzen Bibel) hinausinterpretieren wollte. Und das auf grund einiger weniger Stellen. Wir müssen auf die Darstellung verweisen, aus der zur Genüge hervorgeht, wie unmöglich dieses Beginnen ist. Aber wir können die Bemerkung nicht unterdrücken, dass es unzulässig ist, eine Frage von der Tragweite der unserigen anzuschneiden, ohne auch nur die wichtigsten Stellen heranzuziehen, ohne deren Diskussion an die Frage einfach nicht herangetreten werden darf. Nicht einmal die Parallelstelle, Josua, 24,19, wird herangezogen. Wenn J. von seinem sonst gesunden exegetischen Sinne nicht davon abgehalten worden ist, Gott die Israeliten warnen zu lassen, dass sie Josua gehorchen, sich vor ihm, dem Menschen, in acht nehmen, denn er, der Mensch, wird ihre Sünden nicht vergeben (seit wann kennt das Judentum den „Ablass" durch einen בשר ודם?) — wenn J. vor diesen Konsequenzen nicht zurückschrak, die Stelle in Jos. 24,19, wo Josua selbst dasselbe, mit denselben Worten, von Gott aussagt, hätte ihn von dieser den wissenschaftlichen Ernst diskreditierenden דרשה gewiss abgehalten. Welchen Sinn hat es ferner, sich gegen die offenkundige Tatsache zu stemmen, dass in Ex. 3,13ff. und 6,2 f. der Name אהיה, beziehungsweise יהוה als zum ersten Male eingeführt dargestellt wird (S. 108—09)? Mit demselben Rechte, wie diese Tatsache, könnte man auch das Gravitationsgesetz in Abrede stellen. Wir haben nachgewiesen, und hier zeigt sich die Bedeutung der Erkenntnis von der Stellung des Attributenmotivs in der Bibel, dass nicht nur diese Verse und Gen. 4,26, sondern auch Gen. 12,8, Gen. 14,22, Gen. 17,1 und besonders Ex. 33,19 u. 34,5 die erstmalige Einführung des Namens JHVH bedeuten, und dass sich Elemente oder Reflexe dieses Kompositionsmotivs fast in allen Teilen der Bibel finden. Aber J. hat nur inbezug auf Gen. 4,26 das Bedürfnis einer rationellen Erklärung gefühlt. Nach dieser soll uns dieser Vers mitteilen wollen, dass man zu jener Zeit angefangen hatte, „mittelst des Wortes JHVH einen Namen (zu) geben" (S. 27). Als ob sich der einheitliche Verfasser des Pentateuchs die semitischen Philologen und die Alttestamentler des zwanzigsten Jahrhunderts zu Dank hätte verpflichten wollen! Und welchen Wert hat die Betonung, dass der Priester im Heiligtum den Dienst wortlos verrichtete (s. oben), wenn man mindestens zwei Ausnahmen zulassen muss, den Priestersegen und das Sündenbekenntnis am Versöhnungstag, ohne in der Lage zu sein, diese Ausnahmen zu begründen? Im Priestersegen liegt der Ton auf יהוה, ebenso (nach der Tradition) beim Sündenbekenntnis auf dem שם המפורש, die Gelehrten, welche JHVH für ein Zauberwort halten, brauchen also ihre Position durchaus nicht aufzugeben. Aber es gibt noch einen Fall, bei dem der Priester etwas zu sagen hat, und zwar einen recht bedenklichen: den Fluch gegen die סוטה, der mit יתן יהוה beginnt. Und da geschieht noch mehr: diese Formel wird aufgeschrieben und dann in dass Fluchwasser hinein abgeschabt (Num. 5,12 31). In Wahrheit jedoch gibt es gar keinen Grund, daran Anstoss zu nehmen, dass der diensttuende Priester auch etwas zu sagen, ein Gebet, einen Segen zu

sprechen, ein Sündenbekenntniss abzulegen, oder den Sünder eindrucksvoll zu warnen hatte. Ein Sündenbekenntnis hat ein jeder Sünder gelegentlich seines Sühnopfers abzulegen. Was aber פרשת סוטה anbetrifft, so lehrt ein Blick auf den betreffenden Abschnitt, dass die ganze Materie vom Fluchwasser unmöglich im Urpriesterkodex gestanden haben kann. V. 18a ist eine Doublette von 16, v. 18c (von וביד) verrät sich als ein Nachtrag, v. 19 הנקי מטי ist eine schlechte logische Verbindung, die Frau soll sich vom Verdacht reinigen (die Talmudisten fühlten das und deuteten es in ihrer Weise), v. 21a ist eine Doublette zu 19a, v. 22a eine zu 21c (von בתת), man vergleiche ferner 24 mit 26 Schluss und 27 Anfang. Man versuche aber folgende Teile im Zusammenhang zu lesen: 12—16. 18 von ופרע bis הוא. 19 bis הנקי. 20. 21 von יתן. 22 von ואמרה. 25. 26 bis המזבחה. 27 von והיתה bis באישה und von וצבתה. 28—31. So erscheint das ganze im systematischen Zusammenhang. Zu der Frage von Urim we Thummim vergleiche meine Abhandlung „Crescas and Spinoza", Excursus.

Jacob hat noch einen Exkurs über die Abschaffung des Wortes JHVH (S. 164—176), mit dem unsere Ausführungen über diese Frage einige Schnittpunkte haben, aber durch die Verschiedenheit des Gesichtspunkts stehen unsere Ausführungen zu einander eher im Verhältniss der Inkommensurabilität.

Das Ergebnis dieser Anmerkung: Wer ein adäquates Verständnis der Bibel und dadurch zu einem solchen der gesamten Entwickelung des jüdischen Geisteslebens gelangen will, der muss sich von den willkürlichen Voraussetzungen, mit denen die modernen Kritiker oft an das Studium der jüdischen Literatur herangehen, befreien, dabei aber auf dem Boden der wissenschaftlichen Kritik verbleiben. Es steht nichts zu befürchten. Die Wahrheit ist in jedem Falle heilsam.

Drittes Kapitel.

Attributenmotive und Attributenlehre bei Plato[1]).

Wie die Weltanschauung der Bibel kann auch die Weltanschauung Platos am adäquatesten aus dem Gesichtspunkt der

[1]) Ich benutze die neue Plato-Ausgabe in fünf Bänden von Joannes Burnet, Oxford, 1899–1906, und zitiere die Dialoge in der in dieser Ausgabe beobachteten, der ältesten Tradition entsprechenden Reihenfolge: [Tetralogia I:] 1. Euthyphro. 2. Apologia Socratis. 3. Crito. 4. Phaedo. [Tetral. II:] 5. Cratylus. 6. Theaetetus. 7. Sophista. 8. Politicus. [Tetral. III:] 9. Parmenides. 10. Philebus. 11. Symposium. 12. Phädrus. [Tetral. IV:] 13. Alcibiades I. 14. Alcibiades II. 15. Hipparchus. 16. Amatores (Erastai). [Tetral. V:] 17. Theages. 18. Charmides. 19. Laches. 20. Lysis. [Tetral. VI:] 21. Euthydemus. 22. Protagoras. 23. Gorgias. 24. Meno. [Tetral. VII:] 25. Hippias Maior. 26. Hippias Minor. 27. Jo. 28. Menexenus. [Tetral. VIII:] 29. Clitopho. 30. Respublica. 31. Timaeus. 32. Critias. [Tetral. IX:] 33. Minos. 34. Leges. 35. Epinomis. 36. Epistulae. Dazu kommen noch: 37. Definitiones und folgende sechs Dialoge: 38. De Justo. 39. De Virtute. 40. Demodocus. 41. Sisyphus. 42. Eryxias. 43. Axiochus. Nur diese letzteren

Attributenlehre erfasst und dargestellt werden, und wie die biblischen Schriften sind auch die Schriften Platos sämtlich vom Attributenmotiv als Kompositionsmotiv getragen. Entscheidender aber als diese formale ist die sachliche Uebereinstimmung der beiden Weltanschauungen. In der Tat, von den (nicht immer) verschiedenen Ausdrucksformen abgesehen, und beide auf den letzten Sinn gestellt, lässt sich in den ethischen Prinzipien der beiden Systeme mehr Uebereinstimmung als Verschiedenheit nachweisen. Damit ist schon gesagt, dass es auch ernste Differenzpunkte gibt. Diese werden sich aus der Darstellung ergeben, doch auf den wichtigsten muss schon hier hingewiesen werden: Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Platos Philosophie auf die Einheit Gottes gerichtet ist. Gleichwohl, es fehlt hier zumindest die Bestimmtheit und Klarheit des Ausdrucks. Und sieht man auch von dieser mehr subjektiven Unzulänglichkeit ab und stellt die Frage auf die objektiven Bedingungen des Systems, so ist zwar die arithmetische Einheit Gottes gesichert, doch fehlt die dynamische Einheit des geistigen Prinzips (I. 382—83). Dieses letztere gilt auch von Aristoteles, nicht aber auch das erstere. Aristoteles bringt die arithmetische Einheit Gottes klar und deutlich zum Ausdruck. Das mag der Grund davon sein, dass der Einfluss Platos auf die eigentliche metaphysische Attributenlehre des Judentums im Altertum auf Philo beschränkt bleibt und erst im Mittelalter, in Kombination mit dem Aristotelismus, zur vollen Geltung gelangt. Im Altertum ist es, wie bereits angedeutet, hauptsächlich die theokratische Attributenlehre, die von Plato beeinflusst erscheint, während die methaphysische Seite ziemlich unentwickelt bleibt.

Um nun dieser Sachlage gebührend Rechnung zu tragen, empfiehlt es sich von vornherein, den Abriss der Lehre Platos, den

---

sechs werden in dieser Ausgabe als unecht bezeichnet. Unsere Darstellung berücksichtigt nur die hier genannten 43 Werke. Auf die Frage der Echtheit braucht hier, wo es sich hauptsächlich um den Einfluss der Werke Platos auf die Juden handelt, nicht eingegangen zu werden. Es ist aber auch sonst nicht nötig: Es gibt keine Schrift Platos, deren Echtheit nicht angefochten worden wäre. Es gibt aber auch keine, die nicht Geist vom Geiste Platos ist. Das gilt selbst von den allgemein als unecht bezeichneten Schriften. Unausgleichbare Widersprüche von Werk zu Werk finden sich nicht, jedenfalls nicht häufiger und von nicht ernsterer Natur als innerhalb eines und desselben Werkes. Mögen nun einige der hier berücksichtigten Werke von Schülern Platos herrühren, so sind sie doch sämtlich vom Geiste des Meisters getragen.

wir hier zu geben beabsichtigen, innerhalb des Rahmens der Staatslehre zu entwickeln, und das umsomehr, als die Republik in der Tat als diejenige Schrift Platos bezeichnet werden kann, in der alle prinzipiell irgendwie wichtigen Gedanken Platos zu einer systematischen Einheit verarbeitet worden sind. Damit ist der Plan der folgenden Darstellung angegeben: An der Hand der Republik soll die Lehre Platos so zur Darstellung gelangen, dass alle Berührungspunkte mit dem jüdischen Denken in Altertum und Mittelalter freigelegt werden. An Stellen, wo die Republik, an deren Abfassung und Feilung Plato bis ans Ende seines Lebens gearbeitet hat, die Deduktionen anderer Schriften voraussetzt, soll die Darstellung aus diesen ergänzt, beziehungsweise durch Orientierung in den Paralellstellen erhellt werden. Es gilt somit eine, wenn auch möglichst gedrängte Skizze der gesamten Philosophie Platos, wobei jedoch diejenigen Teile, die nach unserer Disposition in den folgenden Bänden dieser Schrift behandelt werden sollen (Beweis, Psychologie und Erkenntnistheorie und einige spezielle Probleme der Ethik), entsprechend zurücktreten werden: Das Hauptaugenmerk ist auf die Probleme Attribute und Materie und Form gerichtet:

Suchen wir das Verhältnis der übrigen Schriften Platos zur Republik zu bestimmen, so ergibt sich nun folgende Einteilung: Die erste Gruppe bilden jene Schriften, deren Resultate in der Republik nur angedeutet und systematisch abgerundet erscheinen. Hierher gehören: Kratylos (Attributenlehre), Theätet (Erkenntnistheorie), Sophist (das.), Parmenides (Attributen- und Ideenlehre), Timäos (Weltbild). Die Philosophie Platos, wie sie sich in der Republik darstellt, würde ohne die genannten fünf Werke ganz unverständlich sein (deshalb gehört dazu auch Timäos, obschon von Plato selbst als Nachtrag zur Republik bezeichnet). Die zweite Gruppe besteht aus jenen Dialogen, welche das Hauptproblem der Republik, mehr oder weniger direkt, behandeln: Euthyphron, Politikos, Philebos, Alkibiades I [Alk. II (s. p. 146a)], Erastai, Theages, (Euthydemos, Protogoras, Gorgias, s. 516a, Menon, Jon). In den Schriften der dritten Gruppe werden Einzelprobleme behandelt: Charmides (Sophrosyne), Laches (Andreia), Lysis (Freundschaft), Hippias M. (das Schöne), Peri Dikaiou, Peri Aretes. Eine vierte Gruppe steht zur Republik im Verhältnis von Einleitung: (Menexenos) Kleitophon, oder Nachtrag: (Timäos) Kritias, Minos, Nomoi, Epinomis. Die fünfte Gruppe endlich bilden die übrigen Schriften, die sich zwar weniger leicht in eine systematische Beziehung zur Republik bringen lassen, gleich-

wohl aber von demselben Geiste getragen und in ihren Grundgedanken von dieser zentralen Schrift absorbiert erscheinen. Danach bestimmt sich das Mass, in welchem, und die Art, wie die verschiedenen Schriften Platos in die Darstellung, zu der wir übergehen, einbezogen werden:

Ohne über die Reihenfolge, in der Plato seine Schriften verfasst hat, etwas behaupten zu wollen (bekanntlich hat noch ein jeder moderne Uebersetzer oder Bearbeiter die Reihenfolge anders bestimmt), sind Menexenos oder Kleitophon die beste Einleitung zur Republik. Während aber die vereinzelt auftretenden Ideen der Republik in der Gedenkrede im Menexenos als Brücke von den bestehenden politischen Verhältnissen zum Idealstaat aufgefasst werden können, legitimiert sich Kleitophon als veritable Einleitung zur Republik. Wie sonst nur die Sophisten von Sokrates, wird hier dieser selbst durch die hartnäckige Frage in die Enge getrieben: Welches Werk lehrt eigentlich die Dikaiosyne, zu der Sokrates so schön und so nachdrücklich anzuregen pflegt (p. 407). Etwa so, wie die Heilkunde das gesund sein und gesund werden, und andere Künste andere Werke lehren (408d — 409a f.). Ganz nach dem bekannten Rezept, nach dem Sokrates die Sophistik oder die Dichtkunst mit der Frage an die Wand zu drücken pflegt, was sie denn eigentlich lehre. Die hier vorgebrachten Definitionen der Gerechtigkeit: sie bewirke das Nützliche (409c f.), oder: sie begründe Freundschaft (409d), sind unzureichend. Die beste Antwort auf diese unerbittliche Frage ist die Republik, in der die Frage nach Wesen und Wert der Gerechtigkeit in ihrem ganzen schier unermesslichen Umfang tapfer aufgenommen und durch die Darstellung des Idealstaats auf Grundlage des platonischen Systems der Philosophie erschöpfend beantwortet wird:

I.

Prooemium.

In dem einleitenden Gespräch mit Kephalos über die Frage nach den Beschwerden des Alters führt Plato die drei Leidenschaften ein, welche die Ursachen aller Ungerechtigkeit sind und verhindern, dass sich der Mensch zu einem auf wahrhaft philosophischer Erkenntnis beruhenden Leben aufschwingt: Essen, Trinken und geschlechtliche Liebe (329a). Besonders aber ist es letztere Leidenschaft, die Plato, hier (529c) und anderwärts, als die stärkste

und als die Quelle aller geistigen Inferiorität hinstellt.[1]) Mit der von Plato oft behandelten Frage nach dem rechten Gebrauch des Reichtums und der Antwort Kephalos, dass der vorzüglichste Nutzen des Reichtums darin besteht, dass er den Besitzer in die Lage versetzt, stets gegen Götter und Menschen seine Schuldigkeit zu tun, also gerecht zu sein, ist bereits das Hauptthema der Republik und der Philosophie Platos eingeführt: Was ist Dikaiosyne? (330d — 331c). Die Definition der Dikaiosyne, die nun Polemarchos an der Hand eines Simonideischen Verses (vgl. Prot. 349bf.) versucht, bewegt sich auf dem Gebiet der forensischen Gerechtigkeit. Am beharrlichsten erhält sich die Definition der Gerechtigkeit dahin, den Feinden, d. h, den Schlechten, böses, den Freunden, d. h. den Guten, gutes zu tun. Diese Definition kann Sokrates nicht gelten lassen: Die Gerechtigkeit kann nur gutes stiften (331d — 336a). Es entspricht dies der an vielen Stellen vertretenen Strafrechtstheorie Platos, der das justalionis nicht gelten lässt. Die Strafe, selbst die Todesstrafe stellt in jedem Falle das für den Verbrecher und den Staat heilsamste dar.[2]) Jetzt wird Thrasymachos eingeführt (336b) und das Problem der Gerechtigkeit in seiner ganzen Wucht aufs Tapet gebracht. Gerecht, sagt Thrasymachos, ist dasjenige, was dem Stärkeren nützlich ist (338c). Diese Definition erläutert er durch die Exemplifikation auf die verschiedenen Staatsverfassungen. In einem jeden dieser Staaten geben die Herrschenden solche Gesetze, die am meisten zu ihrem Nutzen und zur Erhaltung ihrer Herrschaft beitragen (338de). Von Sokrates gedrängt (339—342) entwickelt dann Thrasymachos seine rücksichtslose Uebermenschentheorie (343b — 344c): Dem vollkommen Ungerechten gehört die Welt, der Gerechte ist in jeder Beziehung im Nachteil. Freilich darf man dabei nicht an die kleinen Diebe und Beutelschneider denken, die man aufzuhängen

---

[1]) Zu den drei Leidenschaften s. Rep. 389 e. 426 a. (437 b). 558 d ff. 559a-c. 571 b. 580 e.; Phädon 64 d; Nomoi 831e ; Epist. VII, 326 d. 335 b; bes. zur sexuell. Leidensch. Rep. 389 c. 403 a. 404 d. 573 d. 573 e. 574 d; Nom. 836 bff. 841 a; s. weiter unten zur Attributenlehre.

[2]) Zur Frage, ob man den Feinden böses tun soll, vgl. Krit. 49 c; Gorg. 480e ; Menon 71 e; Kleit. 410 b; Peri Dik. 374 c; zur Frage von jus talionis: Soph. 229 a (?); Prot. 324ab; Gorg. 525 b; Nom. 735 e. Die Strafe ist zur Besserung des Sünders, oder zur Warnung der anderen und zur Entfernung der Bösen aus der Mitte des Staates; vgl. Nom. 862 e: παράδειγμα μὲν τοῦ μὴ ἀδικεῖν τοῖς ἄλλοις γενόμενοι, ποιοῦντες δὲ ἀνδρῶν κακῶν ἔρημον τὴν πόλιν mit Deut. 13. 12; 17,12. 13; 19,20; 21,21: ישמעו ויראו ישראל וכל ובערת הרע מקרבך.

pflegt, obschon auch dieses Handwerk einigen Nutzen bringt, so man unentdeckt bleibt (344b. 348d), vielmehr sind es die Herrscher, die grossen Politiker und Staatenlenker, die, wenn, wie in der Regel, vollkommen ungerecht, die glücklichsten Menschen sind. Das ursprüngliche Thema: Was ist Gerechtigkeit, tritt jetzt in einer neuen Fassung auf: Welche Lebensweise ist die richtige, welche führt zur Glückseligkeit, die gerechte, oder die ungerechte? (344e). Damit sind die zwei Hauptfragen der Republik eingeführt. Sie sind der rothe Faden, der die Republik und sämtliche Schriften Platos durchzieht. [1]) Thrasymachos geht so weit, zu behaupten, dass die Ungerechtigkeit Wohlberatenheit, ja Tugend, Weisheit und Tüchtigkeit, die Gerechtigkeit hingegen von all diesem das Gegenteil ist (348f.). Sokrates sucht das Gegenteil dieser Behauptung mitbezug auf Tugend und Weisheit auf indirektem Wege zu beweisen (349b — 350c), beginnt aber mitbezug auf Tüchtigkeit eine neue, direkte Beweisführung. Diese zerfällt in zwei Teile: In der ersten folgt Sokrates dem Beispiel Thrasymachos und exemplifiziert auf den Staat. Wenn ein Staat gegen einen andern ungerecht vorgeht, dann muss in diesem Staate eine gewisse Gerechtigkeit herrschen, da sonst die Bürger zu keiner Aktion nach aussen hin sich würden einigen können. Das gilt aber auch von jeder Gemeinschaft, sei es auch nur einer Bande von Dieben, und schliesslich auch von jedem einzelnen Menschen. Ein Mensch, der sich mit sich selbst im Widerspruch befindet, kann nichts unternehmen, auch würde ein solcher den Göttern, die doch gerecht sind, gewiss verhasst sein (351b—352c). Der zweite Beweis geht von der ἀρετή im allgemeinen Verstand aus. Ein jedes Ding hat seine ihm eigene Leistung, die durch nichts anderes geleistet, oder doch nicht ebenso gut geleistet werden kann. Das gilt nun auch von der Seele, die der Seele eigene Tugend besteht im Herrschen und Leiten in allen Angelegenheiten der Menschen und in der Erhaltung des Lebens. Nun aber ist oben (im indirekten Beweis) erwiesen worden, dass die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit ist — woraus sich ergibt, dass die

[1]) Besonders zu merken an folgenden Stellen: erste Fassung: Rep. 331 c. 338 c. 343—44. 351 a. 358 b f. 366 e. 367 e. 371 e — 372 e; 376 d. 392 b. 427 d. 430 c. 472 b. 545 ab; Gorg. 482 c; Nom. 627. 714 c; Peri Dikaiou; zweite Fassung: Rep. 344 e. 348ab f. 352 d. 360 e. 427 d. (bes.). 445 a f. 484 a. 521 b. (bes.). 566 d. 567 c. 577—78 (bes.). 583 b; Apol. 30 d; Pol. 307 a; Philebos ist ganz diesem Thema gewidmet, s. besonders 35 d; Euth. 292 a; Prot. 361 d; Gorg. 570 d. 572 e; Tim. 90 d; Nom. 687—88.

gute, ihrer eigentümlichen Natur nicht beraubte Seele gerecht ist, und dass das Leben des gerechten Mannes ein glückseliges ist, (352d — 354 a). Dieses zweite Argument bringt auch das sonst nicht ganz einleuchtende indirekte Argument unserem Verständniss näher. Der Gerechte, sagt Sokrates, kann nur vor dem Ungerechten etwas voraus haben, oder von ihm Nutzen ziehen (oder ihn übervorteilen — Plato spielt hier mit πλέον ἔχειν, πλεονεκτεῖν, 349b) wollen, nicht aber vor dem Gerechten, der Ungerechte hingegen möchte vor Gerechten und Ungerechten in gleicher Weise etwas voraus haben, oder sie übervorteilen. Das wird nun auf folgenden Ausdruck gebracht: Der Gerechte will nur vor dem ihm Ungleichen, nicht aber vor dem ihm Gleichen etwas voraus haben, der Ungerechte hingegen in gleicher Weise vor dem ihm Gleichen, wie vor dem ihm Ungleichen. Nun ist es aber eine Tatsache, so wird geschlossen, dass in jeder Kunst der Wissende nur vor dem Unwissenden etwas voraus haben will, nicht aber auch vor dem Wissenden, ihm gleichen. Der Gerechte gehört somit zu den Wissenden, er ist also weise, und als solcher auch gut, tugendhaft. Dieser, an sich dunkle Beweis ist, nach dem zweiten, direkten auf ihn gestützten Argument, so aufzufassen: Wenn, z. B., ein Arzt etwas anordnet (s. 350 a) mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Annahme, dass der davon abweichende, selbst wenn er auch ein Arzt ist, nicht richtig handeln würde, so will er damit sagen, dass der betreffende dies aus Unwissenheit tun würde, vor dem wirklich Wissenden, ihm gleichen aber will er nichts voraus haben, da dieser eben nichts anderes anordnen würde als er selber. Ebenso wird der Gerechte, wenn er etwas von einem anderen beanspruchen sollte, dies nur in der Annahme tun, dass das Recht auf seiner Seite ist, der andere sich aber im Unrecht befindet, sodass dieser inbezug auf diesen Gegenstand wenigstens ein Ungerechter ist. Der Ungerechte hingegen würde stets auf seinen Vorteil bedacht sein, ob er nun den andern für gerecht oder ungerecht hält. Das Rechtsbewusstsein ist somit ein Wissen, ein Handeln nach wissenschaftlichen Grundsätzen (ἐπιστήμη). Der Ungerechte hingegen gleicht einem Nichtarzt, der, ohne jedes Bewusstsein der Wissenschaft, auf irgend einer ihm vorteilhalt erscheinenen medizinischen Anordnung besteht, und bereit ist, diese gegen jedermann, ob Unwissende, ihm Gleiche, oder Wissende, ihm Ungleiche, zu verteidigen. Warum sich wohl Plato hier diesen gekünstelten Beweis leistet? Man könnte leicht antworten, Beweise dieses Schlages

seien bei Plato nicht selten. Gleichwohl scheint hier eine bestimmte Absicht vorzuwalten (und das ist der Grund dafür, dass wir auf diesen Beweis hier eingegangen sind). Plato will hier einen Hauptsatz seines Systems einführen: die Gerechtigkeit, die Ethik, ist ein Wissen, ein Handeln und Leben aus Wissenschaft, aus Episteme. Doch tut er das versteckt, um nicht der Hauptuntersuchung vorzugreifen. Und sehen wir näher zu, so finden wir, dass die beiden direkten Argumente den ganzen Gedankengang der Republik, und im Verein mit dem indirekten Argument, wobei wir aber auch auf den Hinweis auf die Gerechtigkeit als Eigenschaft der Götter zu achten haben, den Grundriss des gesamten Systems Platos in nuce enthalten: Der Staat kann ohne Gerechtigkeit nicht existieren, ebensowenig aber der Einzelne, der Staat im Kleinen. Ein jedes Ding hat seine eigene Tugend, in der es von keinem anderen ersetzt werden kann und soll, die Tugend der Seele ist Gerechtigkeit. Wir werden sehen, dass diese Gedanken, analysiert und entwickelt, die Fundamentalgedanken der platonischen Philosophie ausmachen. Im Plane Platos liegt es jedoch, dass diese Gedanken gleichsam incognito eingeführt werden, und er schliesst (das erste Buch) mit der Bemerkung Sokrates, dass die eigentliche Frage, die nach dem Was der Gerechtigkeit, unversehens aus der Diskussion geschwunden ist, ehe noch ihre Lösung in Angriff genommen worden ist (354bc). Plato selbst bezeichnet das erste Buch als Prooemium (357 a).

Plato hält das Terrain für die Entwickelung seiner Lehre vom Idealstaat für noch nicht genügend vorbereitet. Er lässt daher noch Glaukon und Adeimantos mit zwei geharnischten Reden gegen die Gerechtigkeit auftreten. Glaukon macht drei Momente geltend (358 c). Erstens, die Gerechtigkeit ist ziemlich inferioren Wesens und Ursprungs. Das Ideal der Menschen ist, ungestraft Unrecht zu tun, niemals aber Unrecht zu leiden. Ursprünglich jagten auch alle diesem Ideal nach, es war der Kampf aller gegen alle, aus dem dann der Kompromiss, der Staat, das Gesetz, das Recht, hervorgegangen ist; ganz im Sinne der bekannten Theorieen des XVII. Jahrhunderts (358 c — 359 b). Zweitens, sich selbst überlassen und mit der nötigen Macht ausgestattet, wie etwa im Besitz des zauberhaften Gyges-Rings (mit dessen Hilfe man unsichtbar unter den Menschen einherwandeln konnte), würde ein jeder, der „Gerechte“ nicht weniger, als der Ungerechte, nur seinen Vorteil verfolgen; er wäre auch sonst ein sehr zurückgebliebener und

bemitleidenswerter Mensch (359 b — 360 d). Drittens, stellen wir zwei entgegengesetzte vollendete Typen auf, den vollendet Ungerechten, zu dessen Vollendung es aber gehört, gerecht zu scheinen, und den vollendet Gerechten, zu dessen Vollendung wiederum es gehört, im Verruf der höchsten Ungerechtigkeit zu stehen. Es ist nicht schwer zu erraten, dass der Gerechte ein unglückliches Leben führen wird, der Ungerechte aber ein glückliches, als Liebling der Menschen und der Götter, denen er reichliche Opfer wird spenden können (360 c — 362 c). Dazu führt Adeimantos noch weiter an: Selbst Väter, Lehrer und Dichter, die das Lob der Tugend singen, wissen nichts, was die Tugend an sich empfiehlt, sie verweisen daher auf den Lohn, welcher den Gerechten hier und im Hades erwartet (362 c — 363 e). Ferner stimmen alle, Dichter und Private, darin überein, dass die Gerechtigkeit und die Enthaltsamkeit an sich mühsam und unangenehm, die Ungerechtigkeit hingegen und die Zügellosigkeit leicht und angenehm ist. Ja selbst die Götter sind oft den Ungerechten hold und gütig, den Gerechten dagegen abgeneigt. Sagen ja auch die Dichter, dass sich die Götter durch Geschenke leicht bereden und gewinnen lassen (363 e — 365 a). Es muss daher zugegeben werden, dass es das beste ist, ungerecht zu sein, aber gerecht zu scheinen. Freilich ist es schwer, unentdeckt zu bleiben, aber alles Grosse ist schwer erreichbar, übrigens gibt es Mittel und Wege genug, der Strafe zu entrinnen, vor allem die Rhetorik. Ja, aber die Götter sind allwissend und allmächtig! Die Götter, wenn sie da sind, kümmern sich vielleicht gar nicht um die Angelegenheiten der Menschen, sollen wir aber den Dichtern, der einzigen Quelle für diese Wissenschaft, das Dasein der Götter und deren Ingerenz auf die Schicksale der Menschen glauben, dann müssen wir ihnen auch glauben, dass die Götter durch Opfer zu gewinnen und zu versöhnen sind. Und der Hades! Auch für diesen gibt es gewisse Weisungen und Ablass gewährende Götter (365 a — 366 a). Nun steht die grosse unabweisliche Forderung da, die Gerechtigkeit als ein Gut an sich, die Ungerechtigkeit als ein Uebel an sich nachzuweisen (366 e — 367 e; s. 357 b — 358 b).

Damit sind einige weitere Grundgedanken der folgenden Darstellung eingeführt, richtiger in negativer Weise vorbereitet. Es soll nachgewiesen werden, dass die Gerechtigkeit erhabenen, göttlichen Ursprungs ist, dass es wahrhaft Gerechte gibt (die wirklichen Philosophen), wenn auch nur wenige, dass das Leben der

wahrhaft Gerechten ein glückseliges ist, dass die Dichter eben schlechte Erzieher sind, dass es Götter gibt, die die Welt in Gerechtigkeit leiten und nicht bestechlich sind. Diese letzteren drei Postulate werden zwar erst im zehnten Buche der „Gesetze" bewiesen (s. B. I dieser Schrift S. 26,3), aber dies hängt, wie wir sehen werden, damit zusammen, dass dieser Beweis eben nur für den zweitbesten Staat, den Staat der „Gesetze", nötig ist, während es in der Sphäre des Idealstaats eine viel unmittelbarere Gotteserkenntnis gibt. Die Gerechtigkeit an sich geht aus den, in den Gesetzen ganz zurücktretenden Ideenlehre hervor, ist der höchste Ausdruck derselben. Plato nimmt eben schon hier auf die „Gesetze" Rücksicht (wer die Echtheit der Gesetze aufgibt, wird daher folgerichtig auch die Republik für unecht erklären müssen: zum Beweis s. ferner Soph. 265 f.; Pol. 258 e. 269; Phil. 28—30; Phädr. 245 e).

Sokrates geht nun daran, die Gerechtigkeit, der er sein Leben lang nachforscht (367 de — ein deutlicher Hinweis auf Kleitophon!), zu verteidigen und zu begründen. Wer kleine Buchstaben in einer gewissen Entfernung nicht zu lesen vermag, für den ist es ein guter Fund, wenn ihm Gelegenheit geboten wird, sein Auge an diesen Buchstaben in grösseren Typen in gleicher Entfernung zu üben; dann wird er auch die kleinen richtig unterscheiden und lesen können. Gerechtigkeit ist nun wohl im Staate und beim Einzelnen dieselbe, entstehen doch die Staaten und ihre Verfassungen nicht aus Eichen und Felsen, sondern aus den Charaktereigenschaften der Menschen. Die Gerechtigkeit und ihr Gegenteil werden sich daher in einem aus den ersten Anfängen werdenden Staate am leichtesten auffinden lassen (368 d — 369 b. 544 d [1])

Sieht man von Einzelheiten ab, sowie von Einschaltungen, die die dramatische Dialogform mit sich bringt, so ergibt sich folgende Disposition der Republik:

(Prooemium: 327 a — 369 b). 1. Verfassung des Idealstaats: 369 b — 376 c. 2. Erziehung im Idealstaat: a) Dichtung und

[1]) Man könnte finden, dass dies im Widerspruch zu Soph. 218 c u. Pol. 286 b steht, wo Plato sagt, dass man bei wichtigen Untersuchungen es lieber zuerst mit kleineren Dingen versucht. Doch handelt es sich dort um ähnliche Dinge, Gleichnisse, hier hingegen um ein und dasselbe, das natürlich im grossen Typus leichter erkennbar ist, als im kleinen; s. auch Rep. 377cd; ferner zur Parallelisierung des Einzelnen mit dem Staat Rep. 434 d f. 435e. 420 b. 431bc. 441 c. 444ab. 445 c f. 449 a. (462 c). 541 b. 543 d. 544 d. 553 a. 555 b. 566 d. 576 c. 577 c; Erast. 137 d; Nom. 626–27. 689 a. 739 c. 828—29.

Mythologie: 376 a — 398 b. b) Musik: 398 c — 403 c. c) Gymnastik: 403 c — 412 b. 3. Weiterer Ausbau der Idealverfassung: 412 c — 427 c. 4. Erster Nachweis (Wesen d. Gerechtigkeit und Glückseligkeit des Gerechten): 427 c — 580 c, doch zerfällt dieser in: a) Eigentlicher Nachweis der Gerechtigkeit: 427 c — 445. b) Weiterer Ausbau der Idealverfassung (Nachtrag über Frauen- und Kindergemeinschaft): (449 a) 451 c — 473 b. c) Der Beruf der Philosophen zur Herrschaft: 473 d — 521 c und, im Zusammenhang damit, ein Nachtrag zur Erziehung, Mathematik, Astronomie und Dialektik: 521 d — 541 b. d) Entstehung der Verfassungen und Charaktere auseinander als Nachweis, dass das Leben des Gerechten ein glückseliges ist: 543 a — 580 c. Abschnitt b) gehört eigentlich gar nicht in den Nachweis, d) gehört zum Teile noch in die Idealverfassung, aber auch zum Nachweis, insofern, als er die Ideenlehre und die Idee des Guten expliziert. 5. Zweiter Nachweis: 580 d — 592 b. 6. Ein Nachtrag über Dichtung und andere nachahmende Künste (im Zusammenhang mit der Ideenlehre): 595 a — 608 b. 7. Eschatologie und Weltbild (Sphärentheorie): 608 c — 621 d (Schluss).

Ueber die Gründe dieser, nicht gerade durchsichtigen Disposition der Republik ist viel nachgedacht und noch mehr geschrieben worden, am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass Plato die Republik vielfach redigiert, sich aber niemals dazu entschlossen hat, sie einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen. In der Tat, es ist nicht schwer, die Nähte der allmählichen Einschaltungen nachzuweisen, doch interessiert uns hier diese Frage nicht. Die Entwickelung der Disposition soll bloss unser Vorgehen rechtfertigen, dass wir in der folgenden Darstellung von Platos eigener Disposition abweichen. Indem wir nämlich zusammengehöriges zusammenziehen, ergibt sich uns folgende Reihenfolge der weiteren Abschnitte dieses Kapitels:

II. Verfassung des Idealstaats: 369 b — 376 c; 412 c — 427 c; (449 a) 451 c — 473 b; 543 a — 580 c.

III. Erziehung: a) Dichtkunst und Attributenlehre: Ὁμοίωσις θεῷ: 376 d — 398 b; 595 a — 608 b. b) Musik und Gymnastik: 398 c — 412 b. c) Beruf der Philosophen zum Herrschen, Mathematik, Astronomie, Dialektik: Ideenlehre und die Idee des Guten: 473 d — 541 b.

IV. Erster Nachweis: 427 c — 445 (mit Berücksichtigung von 543 a — 580 c).

V. Zweiter Nachweis: 580 d — 592 b.

VI. Eschatologie und Weltbild: 608 c — 621 d (Ende).

Diese Disposition, deren Begründung sich aus der Darstellung ergeben wird, bietet gewiss manche technischen Schwierigkeiten, diese sind jedoch weniger zahlreich und leichter überwindlich als jene, welche eine zusammenfassende Darstellung der Republik nach der Disposition Platos bieten würde. Dies besonders mit Rücksicht auf die Ergänzungen und Parallelen, die wir aus den anderen Schriften Platos beizubringen haben.

II.

Verfassung des Idealstaats.

Im entstehenden Staate wollen wir die entstehende Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beobachten. Ein Staat entsteht aus dem Bedürfnis der Menschen, die auf einander angewiesen sind. Wollte einer durch seine eigene Arbeit alle seine Bedürfnisse decken, so würde er alles schlecht machen. Die Menschen sind verschieden geartet, und ein jeder muss seinen Beruf in der Richtung seiner vorzüglichsten Begabung wählen. Tut dies ein jeder, und geht ein jeder einem Werke nach, so wird es um den Staat am besten bestellt sein (369b—370c). Damit hat Plato, wie bereits angedeutet, und wie wir weiter unten sehen werden, den Schlüssel zur Lösung der Aufgabe der Republik eingeführt. Daraus ergibt sich, dass ein Staat, mag man ihn noch so klein wünschen, eine ziemliche Anzahl von Bewohnern haben müsse: Ackerbauer, Baumeister, Weber, Schuster, Handwerker, die diesen die Werkzeuge, Hirte aller Art, die Arbeitsvieh und Material liefern, Leute, die die Einfuhr und Ausfuhr besorgen, Zwischenhändler, Krämer, Lohnarbeiter und ähnliche (370c—372e). Damit hätten wir einen „gesunden Staat", in dem wir die Gerechtigkeit, in der Einheit des Berufs, entstehen sehen. Nur würde diese Gerechtigkeit ganz ausdruckslos sein, solange nicht auch ihr Korrelativ, die Ungerechtigkeit, entstehen kann. Also auch der Idealstaat, da er eben von Menschen bewohnt wird, kann die dem Menschen angemessene Gerechtigkeit nur dann entwickeln, wenn es eine Quelle der niederzuhaltenden Ungerechtigkeit gibt[1]). Doch diese Quelle wird sich

[1]) So ist 371 e ἥ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία zu verstehen, wenn man 373 e: ὅτι πολέμου αὖ (!) γένεσιν ηὑρήκαμεν damit zusammenhält; dies erhellt auch aus 376 cd: καὶ ἆρα τι προὔργου . . . δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν κτλ. — von der

bald ergeben. Der „gesunde Staat“ beruht auf der bis zur Einseitigkeit gesteigerten Sophrosyne, der äussersten Genügsamkeit, indem sich die Menschen auf die „notwendigen Bedürfnisse“ beschränken [1]). Doch ist keine Aussicht vorhanden, dass sich Menschen jemals damit begnügen werden. Vielmehr muss man auch im Idealstaat mit einem gewissen Luxus in Wohnung, Speise und Trank, Kleidung, besonders Frauenschmuck und Liebesgenuss rechnen. Das wird ein neues Heer von Handwerkern, Dichter, Schauspieler und Künstler aller Art nach sich ziehen und den Staat stark bevölkern. Das wird dann eine Gebietserweiterung auf Kosten des Nachbars nötig machen. Und so haben wir auch schon die Quelle des Krieges gefunden: Das Hinausgehen über das Notwendige, das Verlassen der Sophrosyne (371 e — 373 e). Zu den erwerbenden Ständen tritt nun ein neuer, der Wehrstand hinzu. Und gerade der Grundsatz von der Berufseinheit bringt es mit sich, dass die Krieger, die Wächter (φύλακες), sich ihrem wichtigen und schweren Beruf ausschliesslich werden widmen müssen. Und zwar wird man darauf achten müssen, dass dazu die von Natur befähigtesten auserwählt werden. Ihre Sinne müssen scharf ausgebildet sein, wie die eines Jagdhunds. Vom Krieger erwartet man, dass er kräftig an Körper und Geist ist, tapfer, von Andreia erfüllt. Andererseits aber müssen die Krieger freundlich und milde gegen ihre Mitbürger sein, die sie zu bewachen haben. Das bedeutet einen Gegensatz in der Anlage. Doch nur scheinbar so. Greifen wir auf das Gleichnis vom Hunde zurück: Ein Edelhund ist zu den ihm bekannten freundlich, zu Feinden das Gegenteil davon. Und nicht nur tapfer, sondern auch philosophisch veranlagt muss der Wächter sein, was eben zunächst nur natürliche Intelligenz bedeutet. Und auch diese finden wir bei gut entwickelten Hunden in hohem Grade. Dafür spricht schon die Leichtigkeit, mit der er zwischen Freund und Feind unterscheidet (über den tieferen Sinn der bei Plato beliebten Gleichnisse aus der Tierwelt zur Aufhellung der Verhältnisse der Menschen s. w. u.). Die so veranlagten werden aber auch in geeigneter Weise für ihr edles Handwerk erzogen werden müssen. Die Darlegung

---

Entdeckung des Ursprungs der Gerechtigkeit war in diesem Abschnitt sonst nicht die Rede, es muss sich also auf den vorigen beziehen: Die Angriffspunkte sind gegeben, nur muss noch über den Wehrstand näher verhandelt werden.

[1]) S. oben über die drei Leidenschaften, weiter unten werden wir sehen, dass im Uebernotwendigen die Quelle aller Ungerechtigkeit entspringt; vgl. Rep. 558 d ff. 571 b; Nom. 831 e κτλ.

der Erziehungsweise wird unsere Aufgabe, die Entstehung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staate aufzufinden, wesentlich fördern (375 a — 376 d; Plato geht nun zur Besprechung der Erziehung über).

Zu Herrschern aber sollen die ältesten, besten, weisesten, aus der Mitte der Wächter erwählt werden, Männer, die in dem Wohle des Staates ihr eigenes Wohl erblicken, die man ferner in jedem Lebensalter zu beobachten Gelegenheit hatte, und die sich stets als treue Wächter dieser ihrer Ueberzeugung (φυλακικοί τούτου τοῦ δόγματος, 412 e) bewährt haben, dass sie sich niemals, weder durch Ueberredung noch durch Drohung oder Verführung werden dazu bewegen lassen, die Ueberzeugung aufzugeben, dass ihr eigenes Wohl nur in dem Wohle des Staates verbürgt ist. Denn nur durch unerschütterliche Ueberzeugungstreue erweist man sich fähig, die Wahrheit, das Seiende, zu erkennen. Wer aber das, was er für wahr hält, aufgibt, zeigt dadurch, dass er seines eigenen Willens nicht Herr ist, denn freiwillig entsagt niemand dem Guten, also auch nicht dem, was er für wahr hält. Darum müssen die Wächter, schon von frühester Kindheit auf, geeigneten Versuchungen ausgesetzt werden, und nur diejenigen, die sich in jeder Beziehung und in jedem Alter bewähren, sind zu Herrschern zu bestellen. Die anderen Wächter aber sollen ihre Gehilfen und Stützen, Epikuroi, sein, die alles den Ansichten der Herrscher gemäss auszuführen haben (412c—414b).

Damit berühren wir zwei, mit einander zusammenhängende Sätze, die in der Lehre Platos eine zentrale Stellung einnehmen. Der eine: Ueberzeugungstreue als der höchste Ausdruck der Tapferkeit[1]), ein Gedanke, der, mit den gleichen Elementen in der Lehre des Judentums vereinigt, einen tiefgehenden Einfluss auf die griechisch-jüdische Literatur hatte. Der andere: Niemand tut freiwillig Böses. Und in der hier vorgetragenen Fassung hängt diese Frage ferner mit der Lehre von Wissen und Meinen, Sein und Nicht-Sein zusammen[2]).

---

[1]) Vgl. Rep. 430 a. 433 cd. 503 a; Krit. 46 b; Gorg. 482 c; s. folg. Kapitel.

[2]) Zu dem Satze von der Unfreiwilligkeit der bösen Handlung s. Rep. (333 e. 336 e. 360 c. 535 e). 382 a. 412 e. 589 c; Apol. 25 e; Soph. 288 c; Prot. 345 d. bes. 352 d — 358 bc, wo dieser Satz die Schlussfolgerung aus der ganzen Untersuchung bildet; Menon 78 b; Hipp. M. 269 bc; Hipp. El., in dem dieser Satz das Hauptthema ist; Kleit. 407 de; Nom. 730 c. 734 b. bes. 860 ff., wo die Kollision dieses Satzes mit der moralischen Verantwortlichkeit

Um aber die Staatsbürger aller Stände in Gehorsam gegen die Verfassung zu erhalten ist es ratsam, eine der erlaubten Lügen (s. 331cf., 382c., 389b u. vgl. Pol. 271. 276a) anzuwenden und, womöglich schon gleich die ersten Ansiedler des neuen Staates, oder ihre Nachkommen, davon zu überzeugen, dass sie und ihre Verfassung eine unmittelbare Schöpfung Gottes seien. Von Gott aus dem Erdreich ihres Landes geformt, seien sie verschiedener Natur, und daher verschiedenen Berufen zugeteilt. Die herrschenden Wächter erhielten in die Mischung ihrer Natur das meiste göttliche Gold und nur wenig Silber am wenigsten aber Erz oder Eisen, daher ihr Herrscherberuf, die Krieger vorzüglich Silber nur wenig Gold und Eisen, daher ihr Kriegerberuf, die erwerbenden Stände aber vorzüglich Erz oder Eisen, nur wenig Silber, am allerwenigsten aber Gold, daher ihr Beruf dritter Klasse. Doch sei das so eingerichtet, dass in den Nachkommen mitunter gerade das bei den Eltern nur spärlich vorhandene Element die Oberhand gewinnt und sich auf Kosten der anderen entwickelt. Es ist daher die vorzüglichste Aufgabe der Wächter, darauf zu achten, dass sie die jungen Kinder je nach dem Befund in den ihrer Naturanlage zukommenden Stand einreihen, ohne Rücksicht auf den Stand und die Gefühle der Eltern. So werden sich alle als Brüder, Gott als ihren Vater, das Land als ihre Mutter betrachten und der unerschütterlichen Ueberzeugung leben, dass ihr eigenes Wohl mit dem Wohle des Staates zusammenfällt (414b—415d).

Auf diese Weise, wenn diese wohltätige Täuschung gelingen sollte, und die Bürger ihre Verfassung für eine göttliche hielten, würde der Bestand des Staates gesichert erscheinen[1]). Der Gesetz-

---

ausführlich diskutiert wird. 867a. 980b (bes.). 955d (bes.); Peri Dik. 375ef. Diese Frage, bes. die von Nom. 860ff., hängt mit der Frage der Willensfreiheit zusammen und gehört zu den hier nicht zu behandelnden Spezialfragen der Ethik, doch wird sie in ihrer Beziehung zur Frage von ἐπιστήμη-δόξα und ὄν-μὴ ὄν noch berührt werden müssen (s. oben und Kriton 49a; Soph. 228). Ferner gehört die allen Dialogen gegen die Sophisten gemeinsame Frage von der Lehrbarkeit d. Tugend in diesen Zusammenhang: Euth. 272de; Prot. 319bff.; Menon: Hauptthema: 70a. 86. 89c. 90b. (Lehrer d. T.; vgl. Agathes u. Gorgias). 96c. 89d. 99e—100 (z Fr. Tugend-Wissen 71a. 86. 89c. 97b. 100b); Kleit. 407b. 408b. 409e. Eryx. 389c (vgl. noch Menon 80d. 85e u. Sisyph. 382c). Auf diese Frage ist die Republik die bejahende Antwort!

[1]) Zum göttlichen Ursprung der Gesetze im mythologischen Sinne, für den sich Plato hier auf eine phönizische Sage beruft, vgl. Kritias,

geber jedoch muss jedenfalls solche Gesetze erlassen, die an sich geeignet sind, den Bestand des Staates zu sichern. Dazu nun wird es nötig sein, den Wächtern und Kriegern das Recht auf Privateigentum zu entziehen. Besonders die Krieger, die Mächtigsten im Staate, müssen an ein hartes Lagerleben, gemeinsame Mahlzeiten und Wohnungen gewöhnt werden, unter der Herrschaft von Sophrosyne und Andreia (415d—417b; E. d. III. B.). Der „gesunde Staat", der dem luxuriösen hat weichen müssen, soll in den obersten Ständen erhalten bleiben (vgl. 399e). Natürlich könnte man denken, die Wächter und Krieger würden sich, allen Privatbesitzes beraubt, nicht glücklich fühlen, aber der Staat muss so eingerichtet werden, dass die meisten die grösstmögliche Glückseligkeit erreichen. Und auch inbezug auf die erwerbenden Stände werden die Wächter zu wachen haben, dass niemand grossen Reichtum erwirbt oder in Armut gerät. Beides würde die Bürger von ihren Berufen ablenken und zu Neuerungen geneigt machen. Der Staat braucht aber nicht besorgt zu sein, dass ihm im Falle eines Krieges der Mangel eines Kriegsschatzes verhängnisvoll werden könnte, denn abgesehen davon, dass man dies durch geeignete Bündnisse ausgleichen kann, so kann ein so eingerichteter Staat, solange er nur unter der Herrschaft der Sophrosyne bleibt, es mit mehreren anderen aufnehmen. Die innere Einheit, die diesen Staat, besonders durch die Möglichkeit, dass Söhne der unteren Stände leicht in die oberen aufrücken können, vor allen anderen, besonders durch die Distanz in den Vermögensverhältnissen, innerlich entzweiten Staaten auszeichnet, macht ihn stark und unüberwindlich. Wenn nur die Wächter der Erziehung die richtige Aufmerksamkeit schenken werden (Plato knüpft hier an die eingeschaltete Partie über die Erziehung an! s. w. u.). Frauen und Kinder sind gemeinschaftlich (s. w. u.), über andere Einzelheiten bedarf es keiner Gesetzgebung, „Gute und Schöne" werden alles das leicht von selbst finden (über καλὸς κἀγαθός s. w. u.). Wenn ihnen nur Gott günstig ist, dass sie die erlassenen Gesetze aufrecht erhalten. Sonst werden sie, wie dies in schlecht verwalteten Staaten zu geschehen pflegt, stets nutzlos an den Gesetzen herumbessern, wie Kranke, die ihre schlechte Diät

---

Minos und Nomoi, besonders Minos 315^{d}; Nom. 630^{e}. 631^{e}. 712^{b}. 713^{b}. 715—716^{c}. 853^{c}. 934^{c}. In der Republik wird jedoch auf den göttlichen Ursprung der Gesetzlichkeit im philosophischen Sinne der Ton gelegt; s. w. unten. Auf die parallelen Erscheinungen in der jüdischen Literatur braucht kaum noch erst hingewiesen zu werden. (vgl. folg. Kap.).

nicht ändern mögen, und stets mit Palliativmitteln opperieren: Einem Staate mit einer schlechten Verfassung helfen die Gesetze über Einzelheiten nicht, ein Staat mit einer guten Verfassung braucht keine. Es wären allerdings noch Gesetze über Opfer, Totenbestattung und dergleichen nötig, aber über diese Dinge kann nur der vaterländische Gott, Apollo zu Delphi, Gesetze geben (419a—427c; Plato geht hier zum ersten Nachweis über, wir aber wollen den Nachtrag zur Verfassung hier anschliessen).[1])

Auf Grund des Gleichnisses von dem Tierreich (den Hunden), in welchem die Weibchen dieselben Leistungen vollziehen, wie die Männchen (451d), ferner aus dem Grundsatz der Berufsreinheit (453b·) und dem des längeren begründeten Satze, dass der Unterschied in der männlichen und weiblichen Begabung inbezug auf die Leistungen der einzelnen Stände ein bloss quantitativer, keineswegs aber qualitativer ist (455a f.), verteidigt Plato zunächst die Institution, dass auch die Frauen am Krieger- u. Herrscherberuf teilnehmen können (vgl. Alk. I. 127a; bes. Nom. 785b (unsicher). 794d (dass.), 804d f. (längere Beweisführung dafür; vgl. Kritias 110b). 813—14. 829b. 833d f.; sonst hat Plato eine minder hohe Meinung von der Frau, vgl. seine Metempsychose, ferner Nom. 917a u.; d. jüdische Literatur zeigt sich von d. Stellung Platos zur Frauenfrage, besonders in negativer Weise beeinflusst; s. folg. Kapitel). Nur müssen auch die Frauen, in geeigneter Weise wie die Männer, dazu erzogen werden. Er trifft ferner Bestimmungen zur Durchführung der Frauen- und Kindergemeinschaft, indem er den Nachweis versucht, dass dies den Staat (d. h. hier die oberen Stände, denn die erwerbenden Stände sollen ein geordnetes Familienleben in monogamischer Ehe führen) zu einer Familie machen und dessen Bestand sichern wird. Ferner Bestimmungen über das Mitnehmen der Kinder in den Krieg, über Auszeichnungen der Tapferen, über Kriegs-

[1]) Es könnte scheinen, dass dieser Ausspruch gegen die Echtheit der „Gesetze" spricht. Doch, beweist dies schon an sich nichts, so kommt noch dazu, dass Pl. hier von schlechten Verfassungen und der Ideal verfassung spricht, der Staat d. Gesetze hingegen dem Ideal am nächsten kommt. Auch in den Gesetzen entwirft Pl. nur die Grundzüge, das Einzelne den „jüngern Gesetzgebern" überlassend; s. Nom. 715d. 769d. 966 u.; vgl. ferner Pol. 294—96. 303b; Hipp. M. 285b (vgl. Kriton); Kritias 120ab; Minos 316b. Inbezug auf Opfer ist auch in den Gesetzen die Forderung des Zentralheiligtums gestellt, 909d. Ueber diesen Gedanken in d. jüd. Philos. weiter unten. Sonst über Opfer bei Pl. s. bes. Symp. 188d; Alk. II 148–50; Nom. 828a (dazu B. X, Beweis); Epin. 985. 989 u.

führung gegen Hellenen und Barbaren (im humanen Sinne, wie im Deuteronomium). Plato schliesst mit der Erklärung, dass die entworfene Verfassung eben nur ein Ideal ist, ein Musterbild (παράδειγμα), das seinen Wert nicht verliert, auch wenn es nicht, oder doch nur annäherungsweise ausgeführt werden kann (449a—473b).

Hier und anderwärts (497 c. 517 d. 592 b; 423ab gehört nicht hierher, da es sich dort um einen grossen Staat handelt) hält Plato den Idealstaat für nicht realisierbar, an einer Stelle jedoch (499 c) hält er es wohl für möglich, ja, dass ein solcher Staat selbst irgendwo bei den Barbaren existieren mag. In den Nachträgen zur Republik (Kritias, Minos) stellt Plato, auf Grund egyptischer Erzählungen, Idealstaaten ersten (Athen) und zweiten (Atlantis) Ranges als geschichtliche Realitäten im grauen Altertum dar.

Hierher gehören noch in einem gewissen Sinne die Ausführungen Platos über die stufenweise Entwickelung der Haupttypen der Staatsformen aus einander. Der aristokratische, der Idealstaat, ist der beste unter den fünf Haupttypen, auf ihn folgen die vier schlechten: der timokratische, der oligarchische, der demokratische und der tyrannische. Diesen entsprechen fünf Haupttypen des menschlichen Charakters. Soweit einzelnes uns hier interessiert, werden wir darauf im Abschnitt über den ersten Nachweis zurückkommen. Hier sollen nur zwei Punkte hervorgehoben werden: Erstens, es entspricht dies nicht nur den mythologischen und mystischen Neigungen Platos, sondern auch den tiefsten Grundlagen seiner philosophischen Weltanschauung, die darin von den Pythagoräern beeinflusst ist, dass alles auf einem genauen Zahlen-Verhältnis beruht (s. w. u.). Daher die berühmte Platonische Zahl: Nichts menschliches ist unauflösbar, auch der Idealstaat muss einmal der Auflösung verfallen, aber dies geschieht, wenn einmal der richtige astronomische Zeitpunkt der Begattung und Zeugung verfehlt wird. Dann aber tritt der Staat eine abwärts, bis zur Tyrannei gehende Degeneration an. Diese Degeneration, und das ist der zweite Punkt, nimmt aber in dem Masse zu, in welchem der Grundsatz von der Berufseinheit verletzt wird. Und auch dieser Grundsatz beruht zuletzt (s. oben die phönizische Sage) auf dem Prinzip der Zahl, auf dem Zahlenverhältnis der Mischung (543a — 580 c). Dies wird sich erst weiter unten klarlegen lassen[1]).

[1]) Zur Frage der Staatsformen und der Entwickelung derselben aus einander s. noch bes. Pol. 270 d. 291 d; Nom. 676 a f. 681 d. 693 d f. 709 e f. 712 c. 739 a. 756—57. 832 a f.; Epist. III, 315 d; VII. 326 d; VIII. 354 a u.

III.

Erziehung.

a) Dichtkunst und Attributenlehre: ὁμοίωσις θεῷ.

Gleich nach dem Entwurf der allgemeinen Grundzüge der Idealverfassung, nach der Einführung des Grundsatzes von der Einheit des Berufs, geht Plato zur Besprechung der Erziehung über, um die allgemein übliche griechische Erziehung, Musik und Gymnastik, zu besprechen, und zwar Musik, in der allgemein griechischen Bedeutung: Geistesbildung (μουσική), bespricht aber von dieser letzteren zunächst nur Dichtung (Mythologie) und Musik im eigentlichen Sinne, während er die Mathematik, selbst die Arithmetik, die gewiss in keinem Normalunterricht gefehlt hat, erst in der zweiten Partie über Erziehung behandelt, offenbar, um die Geometrie in Zusammenhang mit Astronomie und Dialektik, den Erziehungsgegenständen für die Philosophen, zu bringen. Und auch die Dichtkunst erledigt Plato nicht vollständig in dieser Partie, er erklärt das damit, dass er dies erst nach dem Nachweis tun kann, da er dabei auf die Ideenlehre und die Dreiseelen-Theorie Rücksicht nehmen muss (vgl. 392 c: οὐκοῦν περί γε ἀνθρώπων κτλ. mit 595 a: ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα κτλ. und 603 d: ἐν γὰρ τοῖς ἄνω λόγοις κτλ.). Gleichwohl behandelt Plato gleich hier die Grundzüge des Themas der zweiten Partie über die Dichtkunst, die Nachahmung. Die zweite Partie scheint eben bei der endgiltigen Redaktion der Republik hinzugekommen zu sein, bei welcher die ersten Partieen so retouchiert werden mussten, dass die in ihnen vorgetragenen Grundgedanken nicht so stark hervortreten, dass sie mehr incognito geführt werden. Besonders gilt dies von dem auch diese Partieen beherrschenden Grundsatz der Berufsreinheit, den Plato erst im (ersten) Nachweis mit Nachdruck hervortreten lassen will. (Dass dies aber in einem früheren Entwickelungsstadium der Republik schon in den ersten Partieen der Fall war, dafür spricht zur Genüge der Umstand, dass Plato die Retouchierung in Wahrheit nicht gelungen ist. Der aufmerksame Leser findet bereits in der ersten Partie die Grundgedanken der zweiten, obschon diese letztere auch neue interessante Gesichtspunkte bringt). Wir ziehen nun hier die beiden Partieen über die Dichtkunst zusammen, obschon wir dabei einiges werden voraussetzen, beziehungsweise vorwegnehmen müssen, was hier erst in der Unterabteilung c) dieses Abschnitts und in den beiden folgenden Abschnitten zu behandeln sein wird. Dieser Vor-

gang empfiehlt sich aus entscheidenderen als blos technischen Gründen: Diese Partieen stehen unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Nachahmung, der ὁμοίωσις. Diese wird hier zunächst aus rein pädagogischen Gesichtspunkten eingeführt, entwickelt sich aber gleich hier, besonders wenn man unsere Partie aus den anderen Schriften Platos ergänzt und beleuchtet, zu der Lehre von der ὁμοίωσις θεῷ, die den Brennpunkt der platonischen Ethik, also der platonischen Philosophie, bildet. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkt ragt in unserer Partie besonders das Attributenproblem hervor. Alle Schriften Platos sind vom Attributenmotiv getragen, aber zunächst nur vom Motiv der menschlichen Attribute, der „Attribute des Geschöpfs" in der Sprache Gabirols. In der Weihe und Würde des eigentlichen Attributenmotivs partizipieren die Schriften Platos erst durch die Lehre von der Homoiosis Theo. Dem entspricht es, dass wir im folgenden das von Plato über die Dichtkunst gesagte mehr summarisch berichten, und uns vorzüglich dem Attributenproblem bei Plato widmen:

Das erste, worüber die Wächter im Erziehungssystem des Idealstaats zu wachen haben, bildet die Beschaffenheit der Mythen und Dichtungen, an denen sich das jugendliche Gemüt ergötzt und von denen es gebildet wird. Und auch für Erwachsene ist es durchaus nicht gleichgiltig, was sie hören und lesen. Plato beginnt mit dem wichtigsten Typus der diesbezüglichen Gesetzgebung, mit den göttlichen Attributen, danach richtet sich dann alles andere (377de). Plato zieht scharf gegen Hesiod, Homer und die anderen Dichter wegen der Darstellungen, die sie von der Götterwelt geben[1]). Vor allem wegen der offenkundigen Ungerechtigkeit und Schadenfreude, welche sie in ihren Gigantomachieen den Göttern zuschreiben. Gerechtigkeit, Güte, ist die rechte Eigenschaft, die man den Göttern zuschreiben muss (beachte besonders 380 b: δίκαιά τε καὶ ἀγαθά), besonders aber gilt alles in dieser Frage zusagende vom höchsten Gott (388 c: μήτοι τόν γε μέγιστον τῶν θεῶν τολμῆσαι κτλ.; auf die Einzahl ὁ θεός, deren sich Plato in dieser Partie häufig bedient, ist weniger Gewicht zu legen; s. Freudenthal). Von Gott kommt nur Gutes, das Böse, sofern es böse oder schlecht ist, kommt von den Menschen, niemals von Gott (379 b. 380 bc.

[1]) Ueber die Vorgänger Platos in der Läuterung des griechischen Gottesbegriffs, besonders über Xenophanes, s. J. Freudenthal: Ueber die Theologie d. Xenophanes, Jahresbericht d. jüd. theol. Seminars-Breslau, 1886.

617 e; Alk. II 142—43 u.). Das ist der erste Haupttypus des Gesetzes über die Attribute der Götter, er betrifft die Handlungsweise der Götter. Der zweite betrifft ebenfalls die Handlungsweise, hat aber mehr das Wesen Gottes zum Gegenstand (die Einteilung in Wesens- und Aktionsattribute geht auf Plato zurück, s. w. u. zu Symposion). Die Dichter schreiben den Göttern Gestalten und Gestaltveränderungen aller Art zu, in denen sie unter den Menschen erscheinen. Aber je vorzüglicher ein Wesen ist, desto weniger unterliegt es der Veränderung durch andere oder durch sich selbst. Gott aber als das vorzüglichste Wesen kann weder durch andere, noch durch sich selbst veränderlich sein. Auch muss von Gott die Absicht zu täuschen fern gehalten werden. Vielmehr muss man das Wesen Gottes als einfach und wahr in Tat und Wort setzen (382 e: Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν κτλ.; Plato sagt hier nicht deutlich, dass es sich ihm um das geistige Wesen Gottes handelt, das ergibt sich aber aus dem ganzen Gedankengang. Von Gott muss jede Veränderung ferngehalten werden, Plato spricht aber hier auch von der Veränderung durch Werden, 380 e, von Gott muss also alles Werden ferngehalten werden. So ist also hier auch das ἁπλοῦν zu verstehen, das Plato auch von der Seele (s. auch hier 381 a) gebraucht, wenn er ihre unkörperliche, substanziell-geistige Natur betonen will; deutlicher tritt der Gedanke der Geistigkeit Gottes im Parmenides hervor, s. w. u.). Wenn man Gott Ungerechtigkeit, Täuschungs- und Nachahmungssucht zuschreibt, so wird man sich nicht zu verwundern haben, wenn die Wächter und andere für sich dasselbe in Anspruch nehmen, und sich dabei auf die Götter berufen werden. Ungerechtigkeit und Vielgestaltigkeit verstossen beide gegen den Grundsatz der Berufseinheit (378 b. 383 c. 394 e). So weit zur Wahrung der Gerechtigkeit, Berufseinheit und Wahrheitsliebe der Zöglinge (376 e — 383 c). Und sollen die Zöglinge tapfer sein (ἀνδρεία), dann darf man den Dichtern nicht gestatten, den Hades so schwarz zu malen, noch die Heroen und Götter, ja selbst den höchsten Gott so wehleidig jammernd und klagend darzustellen, aber auch nicht als ausgelassen lachselig und zur Unwahrheit geneigt (386 a — 389 d). Sollen ferner die Zöglinge enthaltsam sein (σωφροσύνη), so dürfen die Dichter die Leidenschaften und die Genusssucht nicht verherrlichen. Am allerwenigsten aber darf es ihnen gestattet sein, die Götter, besonders aber den höchsten Gott, Zeus, von einer unbändigen Liebeslust ergriffen darzustellen (390bc). Und auch die

Heroen und Götter als gewinnsüchtig darzustellen muss verboten werden, wenn die Zöglinge unter der Herrschaft der Sophrosyne leben sollen (389 d — 391 e). Daraus ergeben sich ferner ernste Bedenken gegen Tragödie und Komödie. Die Nachahmung verschiedener Charaktere und Berufe gefährdet den Grundsatz von der Einheit des Berufs. Höchstens könnte man die Nachahmung guter Charaktere zulassen, keineswegs aber die der schlechten. Ferner dürften nur solche Rhapsoden und Erzähler zugelassen werden, die in ihrem eigenen einheitlichen Tone die Begebenheiten nacherzählen und die Reden der handelnden Personen indirekt wiedergeben, nicht aber auch solche, die bei Erzählung der Begebenheiten das Säuseln des Windes, Heulen des Sturmes, Brausen des Meeres, Stimmen der Tiere und dergleichen, und bei der Wiedergabe der Reden die redenden Personen, deren Stimme, Gestalt, Bewegung und Haltung nachahmen. Das alles bildet eine ernste Gefahr für die Einheit des Berufs (392 a — 398 b). Man muss, dahin ist Plato zu verstehen, zwischen Nachahmung im Sinne des Seins und Nachahmung im Sinne des Scheins unterscheiden. Man darf gute Menschen nachahmen (ohne aber verschiedene Berufstätigkeiten darzustellen), um sich deren Natur anzueignen, aber keine schlechten Menschen, deren Natur man zugestandenermassen eben nur darstellen will (s. 396cd). Die erste Art der Nachahmung ist ὁμοίωσις, die andere μίμησις oder ἀφομοίωσις (s. 395 b f.; Plato hält diesen Sprachgebrauch allerdings nicht strikte ein, doch ist dies unstreitig das Ergebnis seiner Ausführungen in unserer Partie). Weiter als hier geht Plato in der Ablehnung der nachahmenden Poesie in der zweiten diesem Gegenstand gewidmeten Partie (595 a zeigt Pl. diese weiter gehende Rigorosität mit den Worten an: παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα νῦν καὶ ἐναργέτσερον κτλ.). Zu dieser Rigorosität führen die Gesichtspunkte der Ideenlehre und der Dreiseelen-Theorie. Aus dem Gesichtspunkt der Ideenlehre ergibt sich, dass die dichterische Nachahmung inbezug auf das wahre Sein die dritte Stelle einnimmt: Sind ja die Dinge, Berufe, Charaktere und alles andere, das sie darstellen, schon an sich nur Nachahmungen der Dinge in der Idee und nehmen die zweite Stelle in der Stufenleiter des wahren Seins ein. Die Dichtkunst, wie die Malerei und sonstige nachahmende Künste, ziehen die Zuhörer und Zuschauer zu sehr vom wahren Sein, von der Erkenntnis des Seins in der Idee, ab (595a—597e). Ferner, aus demselben Gesichtspunkt, die Produkte der Nachahmer sind schon des-

halb an dritter Stelle des Seins, weil die Meister die Dinge nicht nach der Idee, sondern nach dem Abbild der Idee darstellen. Der Schreiner verfertigt das Bett nach der Idee des Bettes, der Maler stellt es nach dem Holzbett dar, das er gesehen hat. Er kann es nicht nach der Idee darstellen, sonst müsste er auch ein wirklich brauchbares Bett verfertigen können, was er aber nicht kann. Und das gilt von allem, was die Dichter und Maler darstellen, sie stellen Dinge dar, von denen sie nichts verstehen, sie bieten Trugbilder und lenken ihre Zuhörer und Zuschauer von der Wahrheit ab. Am bedenklichsten aber ist es, dass sie auch die Tugend darstellen, von der nachweislich weder Homer noch die anderen Dichter oder Maler etwas verstehen (gemeint ist besonders die πολιτικὴ ἀρετή s. w. u.), sie sind Vielkünstler, daher verstehen sie nichts hinlänglich, um davon ein richtiges Bild zu geben (598a—602c; der Grundgedanke dieses Abschnitts bildet das Hauptthema des Jon; wie auch vieler Partieen in den Werken gegen die Sophisten und Oratoren; im Jon sind ja auch Rhapsodie und Dichtkunst unter den Gesichtspunkt der Rede gestellt). Das hat aber noch ein anderes, aus dem Gesichtspunkt der Dreiseelen-Theorie noch bedenklicheres zur Folge: In der Verwaltung unserer privaten und öffentlichen Angelegenheiten pflegen wir uns nicht nach Mutmassung und Augenschein zu richten, sondern alles auf Mass, Zahl und den logischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Grund und Folge zu stellen: Das Denkende, der beste Teil unserer Seele herrscht. Die Dichter und Maler aber gewöhnen uns an das Impressive und führen so die Herrschaft der inferioren Seelenkräfte über das beste, das Denkende, herbei (sie führen die Herrschaft der Doxa über die Episteme, des Me-On über das On, herbei, wodurch sie die Gerechtigkeit an ihrer Wurzel, dem Grundsatz der Berufseinheit, zerstören, s. w. u.). Das zeigt sich besonders in der Rührseligkeit und Wehleidigkeit, welche durch die Darstellung der Dichter in uns gepflegt und gestärkt werden, obschon das Denkende in unserer Seele uns zur Standhaftigkeit und Männlichkeit mahnt. Ueberhaupt geben uns die Tragödieen und Komödieen Gelegenheit, uns Stimmungen hinzugeben, deren wir uns sonst zu schämen pflegen: Rührseligkeit und Wehleidigkeit, ausgelassener Spottsucht und Lachlust und sonstigen Regungen, die wir sonst unterdrücken. Sie führen eine Verrückung der Berufsgrenzen herbei, das zum Herrschen Berufene wird geknechtet, und umgekehrt (602c—608b).

Was uns in dieser ganzen Partie über Mythologie und Dichtkunst am meisten interessiert, ist natürlich „der grosse Typus", die Attributenfrage[1]). Plato behandelt die Attributenfrage an mehreren Stellen seiner Schriften. Zunächst im Kratylos. Man hat diesen Dialog für einen Scherz Platos erklärt, und von manchen Einzelheiten wird man das zugeben müssen, der Grundgedanke jedoch ist durchaus ernst gehalten und durchaus ernst zu zu nehmen: Die Sprache hat sich aus der Gestensprache entwickelt (422 d f.), die ersten menschlichen Ausdrücke waren zumeist einsilbig, aus denen sich später mit fortschreitender Vernunft, die Zusammensetzungen bildeten (s. bes. 425 d u. 438 c; vgl. Theät. 201 d). Ein jeder Name muss daher irgendwie dem Wesen der Sache entsprechen, wie es das Gemüt der primitiven Menschen angesprochen hat, und wonach sich dann zumeist auch die vernunftgemässen Bildungen gerichtet haben. Dieser Grundgedanke liegt auch vielen Stellen der übrigen Schriften Platos zu Grunde, und ist daher durchaus ernst zu nehmen (Krat. 422 d. 423 e. 429 b. f. 431 d. 433 d. 440 a. f.; Phädrus 238 c. 244 b. 251 c; Tim. 50 ff. 69 b. 78 e; Kritias 113 a. 114 a; Nom. 704 a. 713 b (bes). 715 d. 738 c f. 745 de. 771 d. 816 b—960 c. 964 a; Epin. 986 e u.). Wie dem auch sein mag, die Erklärung der Namen der Götter aus ihren Attributen ist allen alten Völkern gemeinsam, und ist die Beziehung zwischen beiden auch bei den Griechen ohne weiteres anzunehmen. Sokrates geht nur mit Zögern an die Erklärung der Namen der Götter, da er über Wesen und Namen der Götter nichts sicheres zu wissen behauptet (401 d. 407 d. 408 d; vgl. 422 c u. Phil. 12 c): Die Götternamen bedeuten: Sein (im Sinne der Eleaten), Werden (im Sinne Heraklits), Wissen, Macht, Weisheit, Besonnenheit (Sophia Andreia, Sophrosyne) und ähnliche Tugenden (401—308 d). Hierauf folgt Astrales und Tellurisches (bis 410 c; s. w. u.), dann die Erklärung der Namen der abstrakten Tugenden, die den Göttern beigelegt worden sind (411 a — 414 b; 415 Fortsetzung in der entgegengesetzten Richtung). Und auch in den weiteren, minder wichtigen Bezeichnungen ist offenbar das Attributenmotiv vorherrschend (vgl. 418 e. 419 d. 421 a. 422 a. 437 c). Die Partie im Kratylos, die über die Namen der Götter handelt, ist unstreitig das positive

[1]) Sonst gegen Poesie (u. nachahmende Künste) s. Ap. 22 bc; Krat. 408 c; Soph. 334 b; Gorg 501 — 02; besonders häufig Nom. 659 a f. 660 ae. 661 c. 662 b. 668 b. 669 c f. 682 a. 719 b f. 881 b f. 810—11 f. 817 a. f. 829 c. 935 d f. 941 b. 967 c u.

Gegenstück zu unserer Partie in der Republik. Nächst Kratylos kommt das Symposion in Betracht. Hier entspringt die Quelle der später so berühmt gewordenen Einteilung der Attribute in Wesens- und Aktionsattribute (ποῖος-ἔργα). Erst ist das Wesen des Eros darzustellen, dann dessen Attribute: Dikaiosyne, Sophia, Andreia, Sophrosyne und andere (195 — 201; beachte 197 de die Häufung der Attribute). An das biblische Attributenmotiv erinnert hier (wie in der Republik) die Ueberwindung des Sexualmotivs, auf die der Dialog letztlich gerichtet ist, an das biblische Attributenschema die Aufschiebung der Pest durch Opfer (201 d). Und noch in anderen Dialogen kommt Plato auf die Attributenfrage in direkter Weise zu sprechen (Euthypr., bes. 9 c f.: Es kann unter den Göttern keinen Streit geben, da sie sich darüber, was gut und gerecht ist, in Uebereinstimmung befinden müssen. Philebos 33 b: Die Götter sind keinen pathologischen Einwirkungen unterworfen. Phädr. 247 a: Kein Neid unter den Göttern. Nom. 672 b: Nichts ungeziemendes über Götter. 900—903: Wissen und Macht Gottes — s. w. u. — 941 b. gegen die Dichter, die Gott schlechte Eigenschaften zuschreiben, u. a.) Wichtiger aber als die direkte Behandlung der Attributenfrage ist die Frage der Gottähnlichkeit, der Homoiosis Theo, in der uns, im Gegensatz zu den behandelten Stellen, wo Plato mehr oder weniger an die griechische Volkstradition anknüpft, die philosophische Begründung der Attributenlehre gegeben wird. Daran wird sich dann die Diskussion der Frage im Parmenides anschliessen, wo Plato die Attributenlehre philosophisch entwickelt.

Die schönste Stelle für die Lehre von der Homoiosis Theo dürfte wohl die im Theätet sein. In diesem, der Erkenntnistheorie, der Frage nach dem Wesen der Episteme, gewidmeten Dialog offenbart sich der innere Zusammenhang des Attributenproblems mit den Grundfragen des platonischen Denkens. Die Diskussion entwickelt sich in der Bekämpfung des protagoräischen Satzes, dass der Mensch das Mass aller Dinge ist (166 ff). Plato lehnt es ab (183—84), im Theätet auf das Problem des Parmenides einzugehen (das er im Sophist zum Teile diskutiert, 237 b ff. 241 d. 258 c), während er in einer umständlich entschuldigten Digression das Problem der Republik ziemlich ausführlich und mit hinreissendem Enthusiasmus diskutiert (172 c — 177 c). Damit hat Plato den Zusammenhang all dieser Probleme angezeigt. Und in der Tat: die ganze Philosophie Platos, in all ihren Aeusserungen, kann in den folgen-

den Satz zusammengefasst werden: Entgegen dem Satze Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge ist, stellt Plato den Satz auf, dass Gott das Mass aller Dinge ist! Auf diese Digression, die das Problem im Theätet darstellt, ist die ganze Untersuchung schon von vornherein angelegt. Die Episteme soll definiert werden, diese wird aber bald mit der Sophia indentifiziert (145), und in der Diskussion des protagoräischen Satzes wird fortwährend auf den Staat und dessen Gesetzgebung, auf die πολιτικὴ ἀρετή, exemplifiziert. Es bedeutet daher den höchsten Gegensatz zum protagoräischen Satze, wenn Plato gegen den Schluss dieser gezwungen scheinenden Abweichung sagt: Es ist wohl unmöglich, dass das Böse in dem Menschen jemals gänzlich verschwinde, da es auch einen Gegensatz zur Gerechtigkeit geben müsse (diese würde sonst nicht prägnant genug hervortreten können, s. oben), und da es unter den Göttern seinen Sitz nicht hat, so muss es notwendig die sterbliche Natur und dessen Aufenthaltsort umschwärmen. Daher muss man danach streben, sich von hier nach dorthin zu flüchten. Und zwar ist nach Möglichkeit zur Homoiosis Theo Zuflucht zu nehmen. Die Homoiosis aber besteht darin, dass man gerecht und fromm nach Grundsätzen ist. Das ist natürlich nicht leicht, aber man muss, allem unverständigen Geschwätz entgegentretend, es als die Wahrheit verkünden: Gott ist niemals und in keiner Beziehung ungerecht, sondern seinem Wesen nach höchst gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als einer von uns, so er ebenfalls höchst gerecht ist. Das ist der wahre Vorzug des Mannes und die wahre Tapferkeit, und die Erkenntnis dieser Wahrheit ist die wahre Weisheit und die wahre Tugend (176 a f: . . . φυγὴ γὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν . . . ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή κτλ.). Weitere Stellen übergehend, in denen Plato über die Homoiosis in demselben Sinne spricht (Phädr. 248 a. 250 b. 252 d f. 255 a; Alk. I 133 c), ist besonders auf das Weltbild im Timäos zu verweisen: Die Welt, der sichtbare Gott, ist im Ebenbild des unsichtbaren Gottes geschaffen (30 d ff.; vgl. Kritias 106 a; Nom. 821 a). Ferner auf Minos, wo aus der Homoiosis der Begriff der sittlichen Heiligkeit (im Gegensatz zur rituellen) abgeleitet wird (419 a: ἀλλὰ πάντων τούτων ἱερώτατόν ἐστιν ἄνθρωπος ὁ ἀγαθός — das einzige Mal in den Schriften Platos, leise angedeutet jedoch in Nom. (645 a). 838 d. 839 c), und endlich auf die Gesetze, wo Plato öfter auf die Homoiosis hinweist (636. 713 be. 762 e. 792 d. 803 c. 804 b. 806 b. 818 b u.), an zwei Stellen jedoch in besonders bedeutsamer Weise. An einer dieser Stellen wird der oben ange-

führte Satz von Gott als dem Masse aller Dinge im Gegensatz zum Satze des Protagoras formuliert (716 c: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥσ φασιν, ἄνθρωπος!) Die andere bringt den erkenntnistheoretischen Grund der Homoiosis: Im Beweis für die Providenz werden Macht und Wissen der Götter aus dem Vorhandensein der höchsten Tugendattribute im Menschen abgeleitet (901—903). Das scheint freilich auf eine Umkehrung der Homoiosis hinauszulaufen, aber nur scheinbar so: Dieser Beweis des zweiten Postulats stützt sich auf den für das erste, die Existenz der Götter, der in der Hauptsache auf dem Seelenprinzip beruht (darüber im nächsten Buche dieser Schrift): Gott ist das Seelenprinzip alles Seins, das Seelenprinzip enthält aber schon an sich die höchsten Tugendattribute (s. oben Prooemium und w. u. den Nachweis). Der letzte Sinn dieses Beweises ist derselbe, wie in den Ausführungen Platos im Theätet (mit Hinzuziehung jener Diskussion im Sophist, deren Uebergehung im Theätet Plato andeutet; s. oben): Das höchste Seelenprinzip ist das Denken, die Sophia, die Episteme, die dem wahrhaften Sein, dem ὄντως ὄν, entspricht, während das niedere Seelenprinzip, die Leidenschaft, der Unwissenheit, der Agnoia, dem Nichtsein, dem μὴ ὄν, und das mittlere, die Mutseele, dem an beiden teilhabenden, dem μεταξύ, der Meinung, der δόξα, entspricht (Plato hat noch eine weitergehende Einteilung, die aber diese nicht aufhebt; vgl. Rep. 477 a mit 511 cd und 533—34 u. w. u.). Da aber die Gerechtigkeit der Ausdruck für die Herrschaft des höchsten Seelenprinzips ist (s. w. u.), so ergibt sich daraus, dass das Wesen Gottes, des höchsten kosmischen Seelenprinzips, in der Gerechtigkeit und den von dieser umfassten Attributen Wissen und Macht besteht. Wir befinden uns bereits im Gedankengang des Parmenides.

Der Dialog Parmenides wird mit der Zurückweisung des von Zenon verteidigten, die Vielheit verneinenden eleatischen Satzes eröffnet. Wenn man die Ideenlehre anerkennt, so hat der Bestand des Einen und des Vielen (ἓν καὶ πολλά) neben einander keine Schwierigkeit. Darauf werden die Schwierigkeiten der Ideenlehre diskutiert, als deren grösste die inbezug auf die Erkenntnis der Ideen bezeichnet wird. Wenn die Ideen ganz für sich bestehen, und wir ganz für uns, so als zwei ganz aussereinanderliegende verschiedene Welten, so dürfte die Behauptung, dass die Ideen für uns ganz unerkennbar seien, bei der ganz dunklen Art der behaupteten Metexis, nur sehr schwer und weitläufig zu widerlegen sein (129 e — 134 e bis κινδυνεύει; zur Ideenlehre s. w. u.). Das bedenklichste

aber ist das, was sich aus dieser Schwierigkeit mitbezug auf die Attribute Gottes ergibt: Wenn irgend etwas an den Ideen teilnimmt, so ist es gewiss vor allem Gott. Die Metexis Gottes an der Idee des Wissens und der Macht muss daher als die vorzüglichste und vollständigste angenommen werden. Nun aber schneidet sich unsere Welt mit der Welt der Ideen an keinem Punkte, das Wissen und die Macht Gottes können also auf unsere Welt keine wie immer geartete Ingerenz haben (134 c — e). Ebenso schwierig, oder auch noch schwieriger ist es, die Ideenlehre aufzugeben, das würde soviel bedeuten, wie die Philosophie aufgeben. Um aber dies nicht tun zu müssen ist es nötig, den Geist an dem Problem des Einen und des Vielen in der Richtung der Eleaten zu üben (135 a — d). Darauf folgt dann diese dialektische Uebung in neun verschiedenen Diskussionen des Problems des Einen und des Vielen (137c—166 c, Schluss des Dialogs). In der ersten Diskussion (137 c — 142 a) wird nachgewiesen, dass die Setzung des Einen folgende Konsequenzen nach sich zieht: 1. Das Eine hat weder Teile, noch ist es ein Ganzes (das ja als solches aus Teilen bestehen müsste), sonst wäre es eben eine Vielheit: Das Eine ist eine absolute Einheit (137 cd). 2. Das Eine darf weder Anfang, noch Ende, noch Mitte, überhaupt keine Gestalt (Körperform) haben, denn das hiesse, Teile haben: Das Eine ist unkörperlich (137 de). 3. Das Eine ist über den Raumbegriff erhaben, da dieser den der Teile voraussetzt (138 ab). 4. Daraus ergibt sich, dass das Eine über die Begriffe Bewegung und Ruhe erhaben ist. Unter Bewegung versteht man entweder Veränderung durch Werden, oder Ortsveränderung, das erste würde Vielheit, das andere Raum- und Teilbegriff involvieren (138 c — 139 b). 5. 6. 7: Das Eine ist über den Beziehungsbegriff erhaben. Die Beziehung der Zugehörigkeit widerspricht der absoluten Einheit (139 b — c), die der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit setzt ausserdem noch den Begriff des Leidens (139 e — 140 b), die der Gleichheit den Teilbegriff voraus (140 b — d). 8. Das Eine ist über den Zeitbegriff erhaben, denn dieser setzt alle eben abgelehnten Beziehungsbegriffe voraus (140 e — 141 d). 9. Wenn aber das Eine über den Zeitbegriff erhaben ist, so schliesst diese Diskussion, dann kann es auch nicht des Seins teilhaftig sein, da das Sein mit dem Zeitbegriff unauflöslich verbunden ist. Somit kann es vom Einen weder einen Namen, noch eine Meinung, noch ein Wissen, noch eine Wahrnehmung, noch eine Definition geben. Das sind Konsequenzen, die durchaus nicht einleuchten (141 d — 142 a).

Die erste Diskussion verläuft somit scheinbar resultatlos. Die erste Diskussion ist aber auch die einzige, die an sich klar und verständlich ist. Die weiteren haben zahllose Interpretationen erfahren, von denen auch die besten nur den Wert einer Hypothese beanspruchen können, was auch von allen künftigen Versuchen gelten mag. Uns scheinen die folgenden Diskussionen, soweit sie positiv gehalten sind (2—5: 142 b—155 e, 155 e—157 b, 157 b—159 b, 159 b — 160 b), im Gegensatz zur ersten, in welcher die Idee an sich Gegenstand der Diskussion ist, die Idee als Gegenstand der Metexis, die negativen dagegen (6—9: 160 b — 163 b, 163 b — 164 b, 164 b — 165 d, 165 e — 166 c) die Hyle in deren verschiedenen Beziehungen zum Form- und Massprinzip, zu betreffen. Doch liegt es umso weniger in der Interessensphäre dieser Darstellung, diese Hypothese hier durchzuführen, als dasjenige, was sich für die Attributenlehre Platos daraus ergibt, aus den anderen Schriften Platos beigebracht werden kann: Wenn man das Verhältnis von Sein und Nichtsein und Metaxü (spezieller und universeller Steresis, vgl. 157 c, Z. 1 mit 159 c, z. 1), Episteme, Agnosia und Doxa, richtig erfasst, so verschwindet die Schwierigkeit mitbezug auf die Erkennbarkeit der Ideen: Die Schwierigkeit, die sich am Schlusse der ersten Diskussion ergibt, ist dieselbe, die die ganze Diskussion veranlasst hat. Die weiteren bringen die Lösung. Dieses Ergebnis erhalten wir aber auch, wenn wir die hierher gehörigen Ausführungen der Dialoge Theätet, Sophist, Politikos, Republik und Timeäos zusammenfassen, was weiter unten in der Diskussion der Ideenlehre geschehen wird. Das bedeutet den inneren Zusammenhang von Attributen- und Ideenlehre (= Problem: Materie und Form) in der Philosophie Platos.[1])

---

[1]) Zur Bedeutung des Parmenides für die geschichtliche Entwickelung des Attributenproblems mag schon hier bemerkt werden, dass das Eine der ersten Diskussion als Gott aufgefasst worden ist. Der Neuplatonismus zog eben die Konsequenz im Sinne der Schlusssätze der ersten Diskussion und erhob Gott über das Sein und das Denken und gelangte zum Agnostizismus, die jüdischen Philosophen (bes. Maimuni) erklärten das göttliche Sein für identisch mit der Einheit und verstanden unter Nichterkanntwerden nicht vollständig erkannt werden. Ueber das aus dieser Interpretation sich ergebende Verhältnis der substanziellen zu den formalen Attributen und der primären zu den sekundären weiter unten in der eigentlichen Darstellung.

b) Musik und Gymnastik: Das Schöne.

Für die eigentliche Musik gilt dasselbe, was für die „Reden", die Grundlage der Geistesbildung. Die Worte sind der Ausdruck der Gesinnung, und nach den Worten sollen sich Harmonie und Rhytmus der Musik und Tanzschritt richten. Andreia und Sophrosyne sollen in allen Liedern, Gesängen und Tänzen zum Ausdruck kommen. Daraus ergibt sich auch die Ausschaltung aller verwickelten Weisen und der ihnen entsprechenden vielsaitigen und verwickelt konstruierten Instrumente. Einfachheit sei durchgängig das Prinzip des Schönen in der Musik, mit einfachen Mitteln die höchste Wirkung in der Seele des Zuhörers hervorzurufen (398 c — 400 e). Das entspricht dem Grundsatz von der Berufseinheit (400 e: εἰ μέλλουσι τὸ αὑτῶν πράττειν). Daraus ergibt sich auch der Typus des Schönen für Malerei, Architektur und alle anderen Künste, da alles auf die Seele einwirkt und daher aus dem Gesichtspunkt der Nachahmung zu behandeln ist (401 a — 402 c). Besonders gilt dies vom Schönen als Gegenstand der Geschlechtsliebe, dieser grössten aller Leidenschaften. So gut es ist, wenn Körperschönheit sich zur Schönheit der Seele gesellt, so ist doch die letztere das eigentlich liebenswürdige, und soll dies stets den Ausschlag geben (402 d — 403 c). Nach denselben Grundsätzen ist auch die Gymnastik einzurichten. Im Zusammenhang mit dieser behandelt Plato die ganze Lebensweise der Wächter, die sich ebenso, wie die Musik, auf Einfachheit, hier Sophrosyne, aufbauen soll. Die unmässige Lebensweise bringt auch allerlei Krankheiten und Streitigkeiten mit sich und macht die Beschäftigung von Aerzten und Richtern nötig (daher einiges über diese). Auch in der Pflege der geistigen und körperlichen Erziehung soll das rechte Mass herrschen: Alles zusammen soll gleichsam eine der Tugend entspringende und auf sie gerichtete Symphonie darstellen (403 c — 412 b).

In diesen Ausführungen, deren Einzelheiten wir hier übergehen können, interessiert uns das philosophische Prinzip, das ihnen zugrunde liegt: das Prinzip der Zahl und der Proportion. Plato legt der Musik eine so hohe Bedeutung bei, dass er in der Einführung einer neuen Weise den ersten Schritt zum Umsturz der bestehenden Staatsverfassung erblickt (s. Rep. 424 und die Gesetzgebung über Musik und Tanz Nom. II B.). Das Schöne ist die Tugend, sind die Attribute, auf denen die Idealverfassung sich aufbaut, daher die grosse Gefahr, die dem Staate von der Verletzung auch des gering-

fügigsten Gesetzes über die Musik droht. Plato hat dem Schönen einen besonderen Dialog, den Hippias M., gewidmet, aber er behandelt da in der Hauptsache nur jenes Schöne, das bei Gott und Menschen dasselbe ist (292 d — 293 a). Nur ein kleiner Teil ist dem ästhetisch-Schönen gewidmet (von 298 a, hier die Definition des ästh. Schönen: Was uns durch Auge und Ohr Freude macht). In der Vorliebe Platos für Zahl, Mass und Proportion, besonders aber in seiner Art, diese zur Geltung zu bringen, steckt gewiss viel Mystik, aber sie entspricht zugleich seiner philosophischen Ueberzeugung. In seinen, übrigens von ihm selbst so bezeichneten, „wahrscheinlichen Reden", erklärt er die Entstehung der Körper und deren Eigenschaften durch seine Dreieck-Theorie; gibt er genaue Verhältnisse in der Mischung der Weltseele und der Einzelseelen an; die Opfergesetzgebung kann nur ein Gott richtig treffen, da alles von der richtigen Kombination und der richtigen Proportion in Zahl und Mass abhängt (vgl. bes. Epin. 985 d. 989 c); die Staatsverfassung in den „Gesetzen" ist auf einem genauen (dem altisraelitischen sehr ähnlichen) Zahlensystem aufgebaut; auch astrologische Neigungen beherrschen vielfach die Gedanken Platos. Alles das ist auf pythagoraischen Einfluss zurückzuführen. Zugleich aber entspricht es der philosophischen Ueberzeugung Platos, dass alles auf genauer Proportion von Zahl und Mass beruht. Die von ihm selbst zugestandene Wahrscheinlichkeit bezieht sich nur auf die Bestimmung der Proportion, in der Sache selbst aber kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch nur die geringste Störung in der Proportion, der Mischung und der Kombination Verderben und Untergang nach sich zieht. Eine Störung in der Diät führt eine Störung in der Mischung der Seele, eine Minderung ihrer Tugendattribute herbei. Tugend ist im Grunde Masshalten, Sophrosyne, die goldene Mitte (diese Tugendregel wird fälschlich auf Aristoteles zurückgeführt). Die altgriechische Prägung καλὸς κἀγαθός wird von Plato, in sehr häufig wiederkehrenden Ableitungen, dahin interpretiert, dass nur das Gute wahrhaft schön sei, und dieses mit den Tugendattributen identifiziert. Das Schöne, das Gute, die Tugend — alles beruht letztlich auf arithmetischer, geometrischer, statischer, mechanischer und dynamischer Proportion. Alles partizipiert letztlich an der Idee des Guten[1]).

---

[1]) Zum Ursprung d. Ethik aus dem Begriff des Masses vgl. Rep. 430e. 441e. 486df. 522a. 530aff. (kosmologisch). 516b. (d. Plat. Zahl); Pol. 284c;

c) Herrscherberuf des Philosophen. Propädeutik, Dialektik, Ideenlehre. Idee des Guten.

Von der Frage ausgehend, was sich denn in den gegenwärtigen Staaten ändern müsste, damit sie dem Idealstaat am nächsten kämen, legt Plato den Schlussstein des Baues, indem er den Mut fasst, die Behauptung, auf die die Republik hinspielt, endlich aufzustellen: Es wird in den Staaten nicht besser, ja die gesammten Angelegenheiten der Menschen werden vom Uebel nicht eher befreit werden, bevor nicht eines von beiden geschieht: Entweder werden die Philosophen zur Herrschaft berufen, oder die gegenwärtigen Könige und Machthaber werden sich aufrichtig der Philosophie hingeben. Nur muss man natürlich die wahren Philosophen nicht mit jenen Schau- und Hörlustigen verwechseln, die den vielen schönen Dingen nachjagen, das Schöne an sich aber weder sehen, noch auch es für existent halten. Die wahren Philosophen sind diejenigen, die das Schöne an sich, das Gerechte an sich, überhaupt alle Dinge in den stets sich gleichbleibenden, wahrhaft seienden Ideen derselben erkennen und diese von den vielen, dem Werden unterworfenen, an jenen teilhabenden Dingen genau unterscheiden. Denn nur von dem wahrhaft Seienden gibt es ein klares Wissen, Episteme, von den werdenden Dingen nur ein Meinen, Doxa. Wissen und Meinen sind zwei von einander grundverschiedene Kräfte (sie entsprechen verschiedenen

---

Phil. 52c. 55d. 64deff.; Symp. 187. 206c; Erast. 134aff.; Laches 188d; Prot. 326ab; Gorg. 504af; 525a; Menex. 248c; Tim. 36—37. 47c. 53b. 68b. 72e. 87c. 90a; Nom. 634a (μέσος) 649e. 653dff (bes.). 689d. 690e. 691cf. 700d (bes.). 716c (bes., s. oben). 719d (μεσ.) = 728e. 741a. 747ab (θεῖα τέχνη!). 756—57 (μεσ.) 773a. 792d. 793a. 798c. (Musik); Epist. VIII 354e. — Zu καλὸς κἀγαθός: Kriton 48ab. 49a; Phädon 65b. 76d. (92 bc); Krat. 394ad. 398a. 411af (bes.). 412c. 416bf. (bes.). 439d; Theät. 157a. 185e. 186e. 194c. 200e; Soph. 228. 257e—258; Pol. 295e. 296c. 299c. 310e; Parm. 127b. 130b. 134bc. 135d; Phil. 15a. 39c. 53c; Symp. 201c. 222a; Phädr. 246e. 276c. 277e; Alk. I. 115af. (bes.). 116a (bes.). 124e; Hipparchos 228c; Erast. 133d; Theag. 127a; Charm. 154e. 159d. 160e; Lach. 186c. 187a. 192b; Lys. 205c. 207a. 216e; Euthyd. 271b. 273a. 284d; Prot. 315de. 327b. 328b. 332c (bes.). 345e. 347d. 348e. 349e. 358b. 359e; Gorg. 459d. 463d. 470e. 474d. 480c. 490e. 507c. 511b. 514a. 515a (bes.). 515e. 517bc. 526a. 527c (in Gorgias besonders d. Identif. m. d. Tugendattrib. durchgeführt.); Menon 77bf. 87d. 89bf. 92—93ff. 95a. 96b; Hipp. M. (bes.). 296d 297ef. 304a; Rep. 376c. 396b. 409a. 425d. 451a. 489e. 505ff (d. Idee d. Guten). 531c. (bes.). 569a; Tim. 29a. 43e. 68b. 87c. 88c; Kritias 111e; Min. 314d. 316b; Nom. 654b. 662a. 663ad. 678d. 689a (bes.). 727d(?). 728ac. 731e. 741ab. 783e. 807a. 831d. 854c. 858d. 859cdff. 900e. 957b. 966a; Epin. 978b. 985a; Sisyph. 397e. 398d. 399b. 403b.

Seelenprinzipien) und haben, folglich, verschiedene Gegenstände zum Objekt der Erkenntnis. Da aber das Wissen die wahrhaft seienden Ideen zum Gegenstand hat, die Unwissenheit wiederum das absolut nichtseiende, so bleibt für die Meinung das, was dazwischen liegt, was an beiden, am Sein und am Nichtsein, teil hat. Das sind die vielen Dinge, deren Attribute: schön, gerecht, gross und dergleichen stets nur relativ sind, im Gegensatz zu den Ideen, die das, was sie sind, in absoluter Weise sind. Die Schau- und Hörlustigen, denen man eine gewisse Wissbegierde nicht absprechen kann, werden sich daher mit dem Namen Philodoxen begnügen müssen, während der Name Philosoph das ausschliessliche Besitztum jener bleibt, welche die Erkenntnis der Ideen anstreben und erreichen (373 b — 480 a; E. d. V. B.). Es lässt sich aber leicht nachweisen, dass der wahre Philosoph, der, nach dem gesagten, sich zu dem Philodoxen, dem Schöngeist, so verhält, wie ein scharfsehender zu einem Blinden, und schon deshalb sich zum Herrscher empfiehlt, weil er ein Ideal der Gerechtigkeit hat, nach welcher er den Staat leiten würde — dass der Philosoph auch in den sonstigen zum Herrscher nötigen Anforderungen den anderen wenigstens nicht nachzustehen braucht. Noch mehr, es ist leicht zu finden, dass all die Tugendattribute, besonders Sophia, Andreia, Sophrosyne und Dikaiosyne, zum Wesen, zur Natur des Philosophen gehören (484 a — 487 a). Freilich unter den gegenwärtigen Zuständen mögen diejenigen, die behaupten, dass von den der Philosophie obliegenden die meisten seltsame Menschen, aber auch die besten für die Verwaltung eines Staates ganz unbrauchbar sind, im Rechte sein. Aber das liegt eben an den Verhältnissen. Gerade die bestbegabten verderben leicht unter den heutigen Zuständen, und gibt es auch einen oder wenige, die sich trotzdem zu wahren Philosophen heranbilden, so fühlen sie sich so fremd in der so ganz anders als sie gearteten Umgebung, dass sie als ganz unbrauchbare Menschen erscheinen. Der wahren Natur des Philosophen aber ist nichts vorzuwerfen, sie besitzt alle Attribute der politischen Tugend. Und würde jemand die Philosophennatur so darstellen, wie sie wirklich ist, so würden alle das zugeben. Richtig erzogen, würden diese Philosophen nach dem von ihnen geschauten wirklich seienden Ideal eine Staatsverfassung entwerfen, der alle gerne gehorchen werden. Es kommt nur darauf an, dass, in Ergänzung des vorher gesagten, die Erziehung, der Wächter zu wahren Philosophen, durch die richtige Auswahl der weiteren Unterrichtsgegenstände, richtig geleitet und durchgefürt

werde. Und das ist besonders im Hinblick auf eine Erkenntnis nötig, die an Wichtigkeit und Würde die der Tugendattribute beiweitem übertrifft, eine Erkenntnis, ohne welche alle anderen Erkenntnisse wertlos bleiben (487 b—504 e; Plato geht nun im folgenden, 505 a — 511 e, auf diese wichtigste aller Erkenntnisse, die Idee des Guten, ein. Dann folgt das Gleichnis von den Höhlenbewohnern, 514 a — 521 c, dann die Unterrichtsgegenstände, Mathematik, Astronomie, Dialektik, 521 d — 541 b. Das Gleichnis ist aber sachlich ein Nachtrag zur Charakterisierung des wahren Philosophen, und wird es von Plato wiederholt als solcher bezeichnet, 517 b, 519 a f. u.; und am Ende der eigentlichen Diskussion der Propädeutik weist Plato wieder auf die Idee des Guten hin, deren Erkenntnis ohne die nötige Vorbildung unmöglich ist, 534bc. Dies rechtfertigt unseren Vorgang, die Besprechung der Idee des Guten, deren Nachtrag, 509 c—511 e, ohnehin einiges von dem in der Diskussion der Propädeutik gesagte voraussetzt, vgl. besonders 533 b f., ans Ende dieser ganzen Partie zu versetzen. Das wird uns auch die technische Bequemlichkeit bieten, dass wir an die Diskussion der Idee des Guten das hierher gehörige aus den anderen Schriften Platos ungezwungen werden anschliessen können. Das schöne sinnreiche Gleichnis von den Höhlenbewohnern, das man in einem Auszug ohnehin nicht adäquat mitzuteilen vermag, können wir hier füglich übergehen). Zunächst die Arithmetik, die Rechenkunst. Sie ist den Wächtern durchaus notwendig, nicht nur wegen des Nutzens, den sie ihnen, als Feldherren und Kriegern, bringt, sondern mehr noch wegen der ihr innewohnenden Natur, das Denken anzuregen. Die Sinneswahrnehmungen an sich sind auf das Werdende gerichtet, sie bleiben bei der unmittelbaren Erkenntnis stehen, in den meisten Fällen selbstgenugsam, ohne das Denken weiter anzuregen. Und selbst in Fällen, in denen die Erkenntnis erst aus dem Gegensatz realisiert wird, wie bei der Wahrnehmung der relativen Extensitäts- und Intensitätsqualitäten, geht die Anregung nicht über den Bereich des Werdens hinaus. Diese Eigenschaft der Anregung, der παράκλησις, kommt nur dem bewussten kunstgemässen Zählen zu. Und auch diesem nur dann, wenn es nicht blos krämerhaft, dem praktischen Nutzen zuliebe getrieben wird, sondern als eine Kunst von Eigenwert, dann führt es über den Bereich des Entstehens und Vergehens zu dem Bereich des Seins hinaus, aus dem Bereich des Vielen hinauf zum Bereich des Einen. Die Seele, die ohne das Bewusstsein von der Zahl, die Dinge voneinander nicht

trennen würde, wird durch die höhere Ausbildung dieses Bewusstseins auf die Erfassung und Erkenntnis des Einen an sich hingeleitet (521 d — 526 c; zur Göttlichkeit der Zahl vgl. Epin. 976 e. 988 b. 990cd; auch Nom. 818 b f.). Dann die Geometrie: Diese Wissenschaft müssen die Wächter nicht nur aus praktischen Gründen pflegen, da sie ihrer im Heer- und besonders im Kriegswesen vielfach bedürfen, und da der diese Kenntnis besitzende auch alle anderen Kenntnisse leichter erwerben wird, was auch von der Arithmetik gilt — sondern mehr noch wegen ihrer Eigenschaft, die Seele zur Erfassung des stets Seienden, und zuletzt zur höchsten Erkenntnis, zur Erkenntnis der Idee des Guten, hinzuleiten, die Geometrie ist eine anregende Wissenschaft[1]). Hat man die Geometrie (einschliesslich der Stereometrie, 528 a f.) absolviert, so geht

[1]) 526c—527c; 527b. Z. 7; τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν übersetzt Cohen (Festschrift der Univ. Marburg, 1888), Platos Ideenlehre und die Mathematik, S. 19 (wo aber die Angabe „Rep." ausgefallen, die Stelle „p. 555" angegeben ist): „Denn die Geometrie ist Erkenntnis des beständig Seienden." Wir übersetzen den Satz: „Denn die geometrische Erkenntnis ist wegen des beständig Seienden." Das ist die Antwort auf die Worte Sokrates: ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου. Nach der Uebers. Cohens wäre auch in dem Satze Sokrates der Nominativ, nicht der Genetiv, zu erwarten. Das zeigt deutlich, dass beide, γνώσεως im ersten, und τοῦ ἀεὶ ὄντος im zweiten Satze, von ἕνεκα 527b, Z 1, abhängig sind. Die Uebersetzung Cohens wäre auch im Widerspruch mit 533bc (deren Fortsetzung Cohen S. 30 zitiert) und deren Parallele in 511; s. auch die von Cohen S. 28—29 zitierten Stellen. Nach Cohen heisst ἡ γεωμετρική für sich „die Geometrie", das finden wir aber (soweit ich dies verfolgt habe) nirgends bei Plato, er sagt stets γεωμετρία; vgl. Theät. 143de. 146c. 165a; Prot. 318a; Gorg. 450e; Menon 76a; Hipp. M. 285c; Hipp. El. 367d; Epin. 990d (ὃ καλοῦσι μὲν σφόδρα γελοῖον ὄνομα γεωμετρίαν — im Zusammenhang mit dieser Aeusserung mag noch darauf hingewiesen werden, dass in den „Gesetzen" die Geometrie (Stereometrie) stets umschrieben wird, vgl. 817e. 819d. 896d; s Rep. 528); (Epist. III. 319c); dem entspricht auch der Sprachgebrauch in der Rep. 510c. 511b. 526cd. 527a. 527c. 528a. 528d. 529e. 530b. 533b. 536d; Rep. 458d. 511d. 526d, sowie Theät. 145a, Pol. 257a u. Gorg. 508a beziehen sich die Formen von γεωμετρικός nicht auf die Wissenschaft der Geometrie (Axiochos 366e: γεωμέτραι); vgl. Theät. 143b. 162e; Gorg. 450d ist γεωμετρική von dem darauffolgenden τέχναι abhängig. Aber auch Cohen spricht davon, „auf dass ihr (d. Geom.) Bezug auf die Erkenntnis des Seienden hervorleuchte", „zu machen, dass die Idee des Guten leichter geschaut werde", s. S. 28 ff., bes. S. 30. Jedenfalls enthält dieser Satz keine Gefahr für die Interpretation Cohens und beweist auch nicht zu viel (S. 19), da aus ihm nicht hervorgeht, dass die geometrischen Objekte ein ἀεὶ ὄν sind (S. 21). Damit fällt allerdings auch die Gleichartigkeit der Idee mit dem geometrischen Objekt. Die Unterscheidung von ὄντως ὄν (Idee) und ἀεὶ ὄν (geom. Objekt, ibid.) ist in Platos Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt, beide Ausdrücke bedeuten dasselbe.

man zur Astronomie über. Auch in der Astronomie soll es weniger der Nutzen sein, den sie vielfach bietet, um dessentwillen, und auf den gerichtet, die Unterweisung geschehen soll. Und auch nicht allein als eine Wissenschaft betrieben werden, die uns die wunderbarsten Naturerscheinungen offenbart. Auch das an sich bietet viel der Belehrung und der Gelegenheit, das Werk Gottes zu bewundern (530 a ist im Sinne des Timäos aufzufassen). Der Hauptzweck des Unterrichts soll vielmehr der sein, die Himmelskörper in deren Bewegung, sowie alle Erscheinungen im Himmelsraum als Gleichnisse, als Hinweise auf das stets Seiende, von den dem Auge sichtbaren Erscheinungen auf die blos durch das Denken zu erfassenden Ideen hinzuleiten. Und auch die Sphärenharmonie im Sinne der Pythagoräer soll nicht als Studium der Musik, sondern so betrieben werden, dass man dadurch in die Lage versetzt wird, die symphonischen Zahlen (531 c; s. oben) herauszufinden. Denn nur so werden diese Wissenschaften zur Erkenntnis des Schönen und des Guten hinleiten, auf andere Weise aber nicht (527 d —531 c; nähere Ausführungen über die Astronomie s. Epinomis; die Hauptfrage des Dialogs: Was ist Phronesis, oder Sophia? die Antwort lautet: Astronomie; dieser Dialog führt das aus, was in Nom. 967—968 angedeutet worden ist: Ohne Astronomie keine guten Herrscher; vgl. dazu: כי היא חכמתכם ובינתכם, זו חשבון תקופות ומולות). Die Krone aller Wissenschaften aber bildet die Dialektik. Sie ist das Ergebnis und die Zusammenfassung aller Wissenschaften. Da heisst es, sich von der Welt des Werdens ganz abwenden, um sich in die Welt des Seins zu vertiefen. Denn nicht nur alle anderen Wissenschaften und Künste, die sich ausschliesslich mit den Körpern und deren Pflege befassen, sondern auch die Geometrie ist nur Propädeutik zur eigentlichen Wissenschaft des Seins, der Dialektik. Die Geometrie leitet zwar auf die Erforschung der Ideenwelt hin, aber sie operiert mit Hypothesen, denen kein wirkliches Sein entspricht. Die Dialektik allein geht auf wirklich seiende Principien, die Ideen, zurück. Wenn wir die anderen Wissenschaften (einschliesslich der Geometrie) Wissenschaften nennen (nämlich in allen Werken Platos), so geschieht dies blos kraft der Gewohnheit, in Wahrheit jedoch muss man sich genauerer Bezeichnungen bedienen (Die höchste Wissenschaft, die auf die Ideen gerichtete Dialektik, heisst Episteme, die der Mathematik Dianoia, die sonstigen Wissenschaften und Künste Pistis, die nicht genaue, praktische Kenntnis einer Sache, wie etwa die des

Koches im Verhältnis zum Arzt, heisst Eikasia — etwa: Wissen, Nachdenken, Glauben, Vermuten. Die beiden ersteren zusammen heissen: Noesis, (Denken), die beiden letzteren zusammen: Doxa. (511 c weicht davon insofern ab, als die Dialektik für sich allein Noesis, nicht Episteme, genannt wird. Die Einteilung an unserer Stelle deckt sich besser mit 477 a f., wo die Ideenlehre Episteme, alles andere Wissen dagegen Doxa genannt wird. Bei dieser einfachen Einteilung verbleibt es auch, da in den sonstigen Werken Platos auf die Vierteilung nur selten Rücksicht genommen wird. Man denkt eben bei der Einteilung weder an die Mathematik, noch an die praktischen unwissenschaftlichen Tätigkeiten auf Grund einer θεῖα μοῖρα — vgl. πρώτην μοῖραν an unserer Stelle. Gegen den sonstigen Sprachgebrauch ändert sich, mit Rücksicht auf die Ideenlehre, nur so viel, dass auch den wissenschaftlich betriebenen Künsten im Verhältniss zur Dialektik nicht der Name Episteme, sondern Doxa zukommt. Auf 511 — das offenbar später als unsere Partie geschrieben ist — nimmt Plato hier weiter keine Rücksicht, die Dialektik wird, so 534 c, Z. 6, einfach Episteme genannt. Damit ist 531 c — 534 e und der Nachtrag zur Diskussion der Idee des Guten, 509 d — 511 e, absolviert; s. oben, besonders letzte Anmerkung, und weiter unten). Im Hinblick auf diese Wissenschaften müssen auch die Wächter ausgewählt werden, ihre Naturanlage muss bereits von der frühesten Jugend auf die Entwickelung aller Tugendattribute versprechen, und schon in den ersten Jahren, im Spiele, muss vom Gesichtspunkt der Berufseinheit vorgegangen werden. Zur Dialektik gelangen nur die vorzüglichsten, die alle Proben in Krieg und Frieden glänzend bestanden haben, aber erst nach überschrittenem dreissigstem Lebensjahr. In dieser Unterweisung verbleiben sie fünf Jahre, dann werden sie wieder dem Kriegsdienst, dem sie sich schon zwischen dem zwanzigsten und dreissigsten Lebensjahr als Gehorchende gewidmet haben, als Befehlshaber zugeteilt. Mit dem fünfzigsten Lebensjahr rücken sie dann in die Klasse der Herrscher auf. Ein jeder von diesen regiert, wenn die Reihe an ihn kommt, die übrige Zeit widmet er der Philosophie, mit deren Hilfe er die Idee der Gerechtigkeit und aller anderen Tugendattribute erkennt, nach der er den Staat regiert. Dasselbe gilt auch von den Frauen, die, auf Grund der gleichen Erziehung, dasselbe werden leisten können, wie die Männer (535 a — 541 b)[1]).

[1]) Ueber Erziehung und Erziehungsgegenstände s. Kriton 50d; Theät. 144–45. Phileb. 62c; Symp. 187a f. 211c (bes.); Prot. 318a; Tim. 18. 88c f.;

Dieses sorgfältige Erziehungssystem soll zur höchsten Stufe der Erkenntnis hinaufführen, zur Erkenntnis der Idee des Guten. Was Plato hier, in der Republik, über diese höchste aller Ideen geheimnisvoll andeutet, wird uns aus einigen anderen Partieen in den Schriften Platos verständlich werden, Ausführungen, die man als für unsere Partie vorbereitend zu betrachten hat, wie sie denn auch von Plato hier, in der Betonung des Unterschieds von Epistema und Doxa (477), angedeutet worden sind.

Wenn wir uns die Frage vorlegen, was denn die Ideenlehre Platos eigentlich bedeutet, und diese aus den Schriften Platos zu beantworten suchen, so erhalten wir keine einheitliche Antwort. (S. B. I, nach dem Register unter „Ideenlehre“ und „Plato“). Zahlreiche Partieen sprechen für die moderne Interpretation, welche in den Ideen rein logische Gebilde (Idee = Hypothesis) erblickt. Jene Partieen jedoch, welche die Ideen auf das Seelenprinzip beziehen, wozu auch besonders die Republik gehört (s. w. u.), lassen keinen Zweifel darüber, dass die Anstrengungen Platos, sich vom Mythologischen der Ideenlehre zu befreien, nicht von Erfolg gekrönt waren, und dass wir die Idee im System Platos nicht als eine blos logische, sondern als eine mythologische Hypostase anzusehen haben. Wir wollen besonders jene Partieen berücksichtigen, welche die Ausführungen Platos über die Idee des Guten vorbereiten. Da kommt in erster Reihe der Theätet in Betracht. Die zur Diskussion gestellte Frage ist: Was ist Wissen, Episteme? (145 f.). Und zwar erhält die Frage die auf die Ideenlehre gerichtete Fassung: Was ist die Episteme an sich, die Idee des Wissens, die allen Wissenschaften zugrunde liegt? (146e. 148d). Die zur Diskussion gestellte Antwort: Wissen ist sinnliche Wahrnehmung (151e: ἐπιστήμη = αἴσθησις), wird sofort mit dem Satze des Protagoras, der Mensch sei das Mass aller Dinge, der seienden, dass sie da sind, der nichtseienden, dass sie nicht da sind (151—52: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον αἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) identifiziert. Die Polemik wird dahin zugespitzt, dass Protagoras und andere Philosophen, wie Heraklit und Empe-

---

Nomoi: Das Hauptthema: Was ist παιδεία? s. bes. 643a f. 653ab. 694a ff. 722e. 757c. 764c f. 795d. 809c. 817b f. 875ac. 886b. 889d. 962a. 967—968a f.; Epinomis; Epist. VII, 326af.: mit besonderer Betonung der Seele als Objekt der Erziehung: Nom. 643d. 646b. 650b. 743e. 775e. 788c. 870b. u. — Zum Grundsatz der Berufseinheit im Spiele Rep. 537a, s. Nom. 643b f. 676b. 819a. (821a). 846dc. 952d.

dokles, sowie die Dichter, das stets unverändert Seiende, die Idee, nicht anerkennen, die einzige Ausnahme macht Parmenides (152de; verglichen mit 183—84, Soph. 242d u. Parm. 135bc muss man annehmen, dass Xenophanes und die anderen Eleaten die Ideenlehre nicht anerkannten, auch nicht in der von Parmenides beobachteten Reserve). Protagoras ist kein grober Materialist, er gesteht den Begriffen ein gewisses Sein zu, aber er erkennt nur ein „fliessendes Sein" (οὐσία φερομένη 177c) an, kein sich stets gleichbleibendes Sein, wie das Schöne an sich, das Gute an sich, das Gerechte an sich und anderes dergleichen (155—157). Die Untersuchung des Theätet ergibt nur das negative Resultat, dass die Wahrnehmung kein Wissen ist. Den Grund dafür haben wir darin zu erblicken, dass Plato es ablehnt, hier auf die Diskussion des Parmenides einzugehen (183—184.). Das geschieht im Sophist: Gegen den Satz des grossen Parmenides, dass dem Nichtsein absolut gar kein Sein zukomme, ergibt eine eingehende Diskussion (237a—264b), in der die Ideenlehre unter den Gesichtspunkt des Seelenprinzips gestellt wird (246—47), dass auch dem μὴ ὄν ein Sein zukommt, dieses μὴ ὄν aber den werdenden Dingen gleichgesetzt. Die Erkenntnis dieser Dinge, sofern sie am Sein des ὄν, der Idee, teilnehmen, heisst Doxa, es kann daher über diese Dinge auch eine falsche Meinung geben, entgegen der Ausflucht des Sophisten, dass eine jede Meinung wahr sein müsse, da man über das Nichtseiende nichts aussagen könne. Ein wirkliches Wissen gibt es nur von den Ideen. Während aber das Hauptargument gegen diejenigen, welche das Sein der Ideen leugnen, wie erwähnt, aus dem Seelenprinzip, aus dem Vorhandensein der Tugendattribute in der Seele des Menschen, geführt wird, wird die Beweisführung gegen diejenigen, die zwar die Ideen zugeben, ihnen aber jede Gemeinschaft mit den Dingen absprechen, aus der Tatsache der Verstandeserkenntnis geführt. Wer einmal zugibt, dass es Ideen gibt, der behauptet ja, diese erkannt zu haben, folglich können die Ideen nicht ausserhalb aller Gemeinschaft mit unserer Seele, also mit den ins Werden verwickelten Dingen, sein (248dff.). Das ist ein Gegenstück zur Diskussion der Ideenlehre im Parmenides, mit welcher sich unsere Partie oft fast im Wortlaut deckt: Dort behauptet Sokrates zunächst nur Ideen von Abstrakta, das Gerechte, das Schöne, das Gute in der Idee. Das könnte im Sinne der modernen Interpretation aufgefasst werden. Parmenides aber fragt Sokrates, ob er denn auch eine Idee des Mensch en, oder gar auch von ganz geringfügigen lächerlichen Dingen

annimmt. Inbezug auf den Menschen, antwortet Sokrates, befinde er sich oft im Zweifel, neige aber zur Annahme einer Idee des Menschen, inbezug auf die anderen Sachen hingegen erschiene ihm das lächerlich, manchmal jedoch habe er den Mut, sogar von solchen Dingen ewige Ideen anzunehmen. Parmenides weist nun auf die Dunkelheit der Metexis hin. Wenn durch die Metexis viele Dinge mit der einen Idee in Verbindung stehen, so müsste ein jedes entweder mit der ganzen Idee, oder nur mit einem Teile derselben in Verbindung stehen. Die erste Annahme sei absurd, die zweite hebe die Einheit der Idee auf. Dann wird der Einwand des τρίτος ἄνθρωπος erhoben: die der Idee ähnlichen Dinge mit dieser zusammen würden wieder eine höhere Idee voraussetzen, und so ins unendliche. Zum Schlusse wird der Einwand von der Unerkennbarkeit der Ideen und den daraus sich ergebenden Bedenken mitbezug auf die Allmacht und Allwissenheit Gottes erhoben (130b—134e; vgl. oben). Gleichwohl wird Sokrates von Parmenides ermuntert, die Ideenlehre nicht aufzugeben, da es ohne sie keine Philosophie gibt (135bc). Auch zu diesem letzteren Satze gibt es ein Gegenstück im Sophisten: Wenn wir dem Einen jede Gemeinschaft mit dem Sein und den anderen Kategorieen (des Werdens) absprechen, so heben wir die Möglichkeit der Philosophie auf (260ab). Vergleichen wir diese beiden Partieen mit einander, so erscheint hier der Spiess umgedreht. Da Parmenides die Ideen bis zu einem gewissen Grade zugibt, so benutzt Plato (der eleatische Fremdling) dieses Zugeständnis, um die Metexis zu beweisen, ohne die Möglichkeit der Erkenntnis nachzuweisen. Ebenso, da Parmenides zugibt, dass ohne Ideen keine Philosophie möglich ist, benutzt Plato dieses Zugeständnis, um die Metexis (denn das bedeutet μεῖξις Soph. 260b) zu erweisen, ohne sich über die Möglichkeit dieser Metexis näher zu erklären. Die Antwort auf die erste dieser Fragen bringt die Lehre von der Idee des Guten in der Republik, die auf die zweite die Lehre von der Urhyle im Timäos. Da aber diese letztere von der oben behandelten Partie in der Republik und folglich auch von der Lehre über die Idee des Guten, ja auch von der Diskussion im Sophisten vorausgesetzt wird, wollen wir zuerst auf die Lehre von der Urhyle im Timäos eingehen, um daran die von der Idee des Guten anzuschliessen:

Zu den früher unterschiedenen zwei Arten des Seins, der angenommenen (ὑποτεθέν), durch das Denken zu erfassenden, stets seienden Idee als Muster, und dem dem Werden unterworfenen,

sichtbaren Abbild jenes Musters, muss noch ein Drittes hinzugefügt werden: dasjenige, was am besten als Aufnehmerin alles Werdens, gleichsam als Amme bezeichnet werden kann. Man muss nämlich bedenken, dass die Unterscheidung von vier Elementen, Feuer, Wasser, Luft und Erde, eigentlich kaum berechtigt ist, da diese ineinander übergehen, sodass man ein jedes von ihnen nicht durchaus eher als das denn als ein anderes bezeichnen kann (das Feuer könnte man ebenso gut Luft nennen, da es in Luft übergeht, ebenso aber auch Wasser, da Luft zu Wasser sich verdichtet, usw.). Es müssen also drei Gattungen unterschieden werden: Das Werdende, dasjenige worin es wird, und das, dem das Werdende nachgebildet ist. Das Aufnehmende (die Hyle des Aristoteles, die aber von Plato niemals so genannt wird; bei Plato hat ὕλη stets die ursprüngliche Bedeutung: Wald, Holz, Baumaterial, Material; vgl. bes. Kritias) ist einer Mutter, das Muster einem Vater, die dazwischen liegende Natur aber, das Metaxü, einem Kinde vergleichbar (50 d: τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ). Diese dritte Natur muss man sich aber (nicht in dem Zustand der bereits gewordenen und bestimmt charakterisierten Dinge, sondern) in dem Zustand denken, in welchem sie (wenn auch nicht ganz ohne Formprinzip — s. nächste Anm. — so doch) noch keine jener Formen (ἰδεῶν) hat, welchen sie später Aufnahme gewähren soll. Die Mutter, die Aufnehmerin alles sichtbaren und wahrnehmbaren Gewordenen, darf man daher weder als eines der vier Elemente, noch als eines der aus den Elementen gewordenen Dinge, noch als das, woraus diese (die Elemente) geworden sind, ansprechen, sondern als irgend ein (εἶδός τι) unsichtbares, gestaltloses, alles aufnehmendes Etwas, das man auf eine nicht zu bestimmende Weise als zum Bereich des (blos) Gedachten zählt, das aber ganz unerfasslich ist. Die Elemente entstehen somit durch die Abbildung der Ideen der Elemente in der Hyle; und ebenso alles andere, das aus den Elementen wird. Freilich, man kann die Existenz der (oben nur als Hypothesis bezeichneten) Ideen überhaupt bestreiten und nur die sichtbaren und wahrnehmbaren Dinge anerkennen (vgl. die oben behandelten Stellen in Theät., Soph. und Parm.). Nun hängt das davon ab, ob Nus (d. h. Episteme, der Sprachgebrauch ist hier von Soph. u. Rep. beeinflusst) und wahre Meinung (δόξα ἀληθής) zwei verschiedene Begriffe seien, oder beide dasselbe bezeichnen. Im ersteren Falle ist den Ideen gesonderte Existenz zuzuschreiben, in letzterem nicht. Nun aber muss man sich für die Verschiedenheit von Nus und

Doxa entscheiden (Plato sagt hier wiederholt δόξα ἀληθής, in der Rep. stets nur δόξα; oft, im unentwickelten und undifferenzierten Sprachgebrauch, bedeutet δ. ἀλ. dasselbe, was hier νοῦς und in d. Rep. ἐπιστήμη). Denn die Erkenntnisart des Nus wird durch Unterricht, Beweis (διδαχή), gewonnen, die der Doxa hingegen durch Ueberredung (da die Naturlehre nach Plato überhaupt auf Wahrscheinlichkeit beruht). Es sind daher dreierlei Arten von Sein und ihnen entsprechenden Erkenntnisarten zu unterscheiden: Ideen — Noesis (Sprachgebrauch von der Rep. beeinflusst, obschon die Vierteilung nicht beibehalten ist), werdende Dinge — Doxa, Chora ((χώρα, eig. Raum, so nennt Plato die ganz formlose Urhyle), — uneigentlicher Schluss, Traum. In der Chora und aus derselben bildete Gott die Elemente, deren Spuren (ἴχνη — vgl. die Steresis bei Aristot. B. I dieser Schrift) in der Chora bereits vorhanden waren, und aus diesen die Welt, indem er in das ordnungslose Chaos das Prinzip der Zahl und des Masses einführte (48 e — 53 c [1]). Die Welt besteht daher aus Nus und Notwendigkeit, wie Plato die Materie sonst nennt, Nus-Idee, Materie-Ananke (ἀνάγκη — 48. 56 c. 68—69. 89 c; vgl. Nom. 628 d. 741 a).

Hier im Timäos hat also Plato die Quelle der Agnoia aufgedeckt. Die absolut formlose Hyle, auf die man bei allem Forschen in der Natur stösst, ist dafür verantwortlich, dass es im Bereich der Natur nur eine wahrscheinliche Erkenntnis, Doxa, gibt. Gäbe es keine Ideen, die durch Meixis mit dem Anderen, der formlosen Hyle, dieser eine gewisse Metexis an dem Prinzip der Zahl und des Masses, dem Formprinzip, gestatten, so würde es gar keine Erkenntnis geben. Sind es aber die Ideen, denen wir die Möglichkeit der Naturwissenschaft verdanken, so muss es auch eine Philosophie, eine Erkenntnis der Ideen, geben. Die in der in Behandlung stehenden Diskussion der Republik angenommene Parallele: Ideen-Epistemie, μὴ ὄν oder Urhyle-Agnoia und Werden oder Metaxü-Doxa,

[1]) In 50d beziehen wir das τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον κτλ. nicht, wie es nahe liegt, und wie wir es bei den zu Rate gezogenen Uebersetzungen finden, auf die χώρα, sondern auf die μεταξὺ τούτων φύσις. Auf die μήτηρ kommt Plato erst 51a, 4—5 zu sprechen. Für diese Auffassung spricht, neben anderem, besonders 53b: ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα — wenn die Urhyle Spuren der Elementarqualitäten hat, dann kann sie nicht mehr jenes Unding sein, als welches Plato sie hinstellt. Plato nimmt aber die Schöpfung nicht unmittelbar aus der χώρα, sondern aus dieser in deren Metexis an der allgemeinen Qualitäts-Idee. Im übrigen ist diese Frage von keiner Wichtigkeit.

ist somit wohlbegründet. Was hier noch aussteht, ist die im Parmenides aufgeworfene Aporie von der Unerkennbarkeit der Ideen. Darauf antwortet Plato mit der Lehre von der Idee des Guten: Plato verweist auf alles, was in der Republik und anderwärts gesagt worden ist (507 a), um dann die Idee des Guten durch ein Gleichnis darzustellen: Das Auge sieht, die Dinge werden gesehen, dem Auge wohnt die Eigenschaft des Sehens, den Dingen die des Gesehenwerdens inne. Damit aber der Prozess des Sehens vor sich gehe, muss noch ein Drittes hinzukommen, das Licht, dessen Quelle die Sonne ist. Denkt man nun daran, dass alles Licht der Erkenntnis von der „Wahrheit" und „dem Seienden", den Ideen, kommt (Plato fasst hier, 508 d: Οὕτω τοίνυν-νοῦν οὐκ ἔχοντι, das Ergebnis der Diskussion der Dialoge Theätet, Sophist, Parmenides und Timäos, besonders in der Sprache des letzteren, zusammen), so gleicht die Seele dem Auge, die Episteme, die Erkenntnis der Ideen, dem Sonnenlicht. Was da noch fehlt, ist ein Gegenstück zur Sonne, das ist die Idee des Guten. Wie die Sonne die Ursache der Erkenntnis des sichtbaren, der Gegenstände der Doxa, ist, so ist die Idee des Guten die Ursache der Episteme, der Erkenntnis der Ideen. Und wie ferner die Sonne den Dingen nicht nur die Kraft des Gesehenwerdens, sondern auch die des Entstehens und des Wachstums bietet, während sie selbst kein Werdendes ist, so kommt den Ideen von der Idee des Guten nicht blos das Erkanntwerden, sondern auch das Sein und der Bestand (509 b: τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) zu, während das Gute selbst nicht desselben Wesens ist, sondern jene an Würde und Kraft des Wesens weit übertrifft (505 a — 509 c).

Damit ist auch die im Parmenides aufgeworfene Schwierigkeit mitbezug auf die Attribute Wissen und Macht Gottes beantwortet. Da wir die Ideen erkennen können, so bildet die Metexis an den Ideen, die wir mit Gott teilen, die Verbindung zwischen Gott und Welt. Damit erhält auch unsere Vermutung, dass die Diskussionen des Parmenides den eben nach den genannten, von der Republik vorausgesetzten Dialogen entwickelten Gedankengang enthalten, ihre Bestätigung. Und in der Hauptsache ist der Parmenides von Plotin und seinen Nachfolgern so aufgefasst worden, nur dass sie die Idee des Guten (die noch Philo für von Gott verschieden hält; s. w. u.) mit Gott identifizierten und, soweit die prinzipiellen Neuplatoniker in Betracht kommen, Gott über Sein und Denken erhaben erklärten. Diese Interpretation ist aber in Plato nicht begründet. Plato erklärt

nirgends deutlich das Verhältnis zwischen Gott und Ideenwelt mitbezug auf das Seinsprinzip. Wenn er an einer Stelle sagt, dass Gott die Ideen gemacht hat (Rep. 597 b), so zeigt die Art, wie er das sagt, ὡς ἐγῷμαι . . . ἢ τίν' ἄλλον;) dass es nur eine Redensart ist, um die dort beabsichtigte Einteilung irgendwie vollständig zu erzielen. Im Timäos, wo die meritorische Stelle dafür wäre, stehen Gott und Ideen gleichwertig nebeneinander. An unserer Stelle im Parmenides erscheint Gott (oder die Götter) Macht und Wissen der Metexis an den Ideen zu verdanken. Hierin haben die jüdischen Philosophen, besonders Maimuni, besser gesehen, sie perhorreszierten die Ideenlehre, weil sie durch sie die Einheit Gottes, des geistigen Prinzips, aufgehoben sahen.[1])

IV.

Erster Nachweis: Seelenlehre.

Es gilt zunächst nachzuweisen, dass in einem nach der Idealverfassung geleiteten Staate die Gerechtigkeit herrscht, und dass das Gegenteil davon die Ungerechtigkeit ist. Dann dasselbe beim Individuum nachzuweisen:

Wenn der Idealstaat richtig angelegt worden ist, dann ist er gewiss ein guter Staat, d. h. es wohnen ihm die vier Tugendattribute: Sophia, Andreia, Sophrosyne und Dikaiosyne, inne (427e—428a). Nun wohnt unserem Staate gewiss die Sophia inne, und zwar ist diese durch den Stand der herrschenden Wächter vertreten. Denn Sophia ist Episteme (vgl. Theätet, Problemstellung), die Episteme ist aber von keinem anderen Stande im Staate repräsentiert, als von denen, die politische, den ganzen Staat und dessen Verhältnis zu anderen umfassende Episteme besitzen. Und zwar gerade von diesem an Zahl geringsten Stande, der somit gewissermassen das Eine gegenüber den Vielen vertritt (428 b — 429 a).[2]) Die Andreia ist durch den Stand der Krieger vertreten. Tapferkeit

[1]) Zur Ideenlehre: Euthyphr. 5—7; Phädon 66a. 74e. 76de (Seelenprinzip), 78d. 100b. (106d); Krat. 385. 386de. 389—90. 397b. 432bc. 440; Soph. 246bc; Phil. 16d. 58a. 64b; Symp. 210—11; Phädr. 246; Alk. I 130d; (Euthyd. 401a); Gorg. 503d. (507 d); Menon (72c f. 75a). 77a; (Hipp. M. 289d); Tim. 28aff. 29b. 30b.f. (38c). 39e u. die behandelte Partie; (Nom. 962 d.f. 966b); ferner jene Gespräche, in denen Plato irgend einen Begriff an sich sucht, welche Partieen die moderne Interpretation der Ideenlehre begünstigen.

[2]) Zum Gedanken, dass die Guten stets die wenigen sind, vgl. Rep. 495b, 496bf. 531e; Pol. 292—93. 296c. 300c; Phil. 52b; Alk. II 139c. 146c.

besteht vorzüglich in der richtigen Meinung über das, was wirklich gut oder schlecht ist, und in der Ueberzeugungstreue, in der Bereitschaft und Entschlossenheit, seine Ueberzeugung unter keinen Umständen zu verleugnen, für sie auf alle Genüsse zu verzichten und alle Qualen, selbst den Tod, zu erleiden (s. oben). Der Kriegerstand repräsentiert somit die Doxa (429 a —430 c). Unter Sophrosyne versteht man Selbstbeherrschung. Der Ausdruck Selbstbeherrschung zeigt an, dass es im Menschen, in dessen Seele (Plato nimmt hier das Resultat der längeren Untersuchung bezüglich des Individuums vorweg), ein besseres und ein minderwertiges Element gibt, sodass die Herrschaft dieses besseren Elements Selbstbeherrschung bedeutet. Das bessere ist das quantitativ schwächere, und auch im Staate repräsentieren die unteren Stände die Vielheit der Leidenschaften, die von dem an Zahl geringen besseren Element, den Herrschern, im Zaume gehalten werden. Die Sophrosyne wird aber, im Gegensatz zu den beiden ersten Tugendattributen, nicht von einem, sondern von allen Ständen vertreten. Denn alle Stände müssen darin übereinstimmen, wer herrschen soll, wenn die beherrschten freiwillig beherrscht werden sollen. Die Sophrosyne vertritt somit das Prinzip der Harmonie und Symphonie (430 d — 432 a). Haben wir aber diese drei, besonders aber die Sophrosyne, die Harmonie mitbezug auf die Berufung zum Herrschen und Beherrschtwerden, gefunden, so zeigt es sich (Plato lässt jetzt das incognito fallen), dass die Dikaiosyne uns schon von Anfang an gegeben war: in dem Grundsatz von der Berufseinheit. Besteht ja das Rechtsprechen, das auch im Idealstaat eine Funktion der Herrscher ist, in der Aufrechterhaltung des Grundsatzes: Jedem das Seine. Und in unserem Staate besonders werden die Herrscher darüber zu wachen haben, dass ein jeder das seinige tue, dass besonders die minderwertigen Stände nicht ihre Berufe verlassen, um die Herrschaft an sich zu reissen. Das würde dem Staate Umsturz und Verderben bringen. Und das ist die Quelle aller Ungerechtigkeit, der Adikia. Die Aufrechterhaltung des Grundsatzes der Berufseinheit bedeutet Dikaiosyne, die Verletzung desselben Adikia (432 b — 434 c)[1]).

---

[1]) Zum Grundsatz der Berufseinheit: Rep. 370ab (bes.). 371cf. 374a. 394d. 395b. 397e. 415bc. 417a f. 433af. (uns. Stelle). 434af. 441 df. (bes.). 443bf. 453b. 472b. 547d. 557c. 561–62. 586e. 590c; Kriton 47a; Krat. 388–90 (Ideenlehre); Soph. 232–33 (Gesichtspunkt des ganzen Dialogs); Phädr. 253c; Alk. I 127b; Alk. II

Dass es sich aber beim Individuum ebenso verhält, wie beim Staate, ist zunächst daraus klar, dass der Staat schliesslich doch nichts anderes ist, als das Produkt des Volkscharakters. So sind die Thraker und Skythen zornmütig, die Hellenen wissbegierig, die Phönizier und Egypter habsüchtig und auch mit anderen der Genusssucht entspringenden Untugenden behaftet (obschon sie eine richtige Gesetzgebung über Musik haben — vgl. Rep. 580—81; Minos 320e; Nom. 637. 656—57. 747c (bes.). 799af.). Es lässt sich aber erweisen, dass in der Seele des Menschen verschiedene, einander entgegengesetzte Kräfte vorhanden sind. So verlangen wir oft nach Speise, Trank, oder etwas anderem, und obschon wir physisch in der Lage sind, unser Verlangen zu erfüllen, unterlassen wir es doch aus irgend einem Grunde, der mit unserem Hunger oder Durst an sich nichts zu tun hat. Wir sehen also zunächst zwei Kräfte in unserer Seele, ein vernünftiges Wesen (λογιστικόν, sonst νοῦς) und ein leidenschaftliches ἐπιθυμητικόν oder ἐπιθυμία). Ebenso lässt sich nachweisen, dass in Fällen des Widerstreits zwischen diesen beiden Seelenkräften wir uns bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hingezogen fühlen. Dieses wir ist ein drittes etwas, das meist nach dem vernünftigen Wesen in uns hinzieht, es sei denn, dass es durch schlechte Erziehung verdorben ist. Dieses Dritte ist die Mutseele (θυμός). Diese drei Seelenkräfte korrespondieren den drei Ständen im Idealstaat. Wie im Staate durch die Stände, so sind in jedem Einzelnen die Tugendattribute durch die drei Kräfte der Seele repräsentiert, und wie im Staate die Wahrung des Grundsatzes der Berufseinheit die Gerechtigkeit, das Gegenteil die Ungerechtigkeit, so auch im Einzelnen: Wenn der vernünftige Teil der Seele, die Sophia, herrscht, die Mutseele sich von ihm beherrschen lässt und es in der Beherrschung der Leidenschaft unterstützt und diese nicht so erstarken lässt, dass sie, entgegen dem Grundsatz von der Berufseinheit, die Herrschaft an sich reisst, dann ist der Mensch gerecht, im entgegengesetzten Falle ungerecht. Und wie die drei Stände im Idealstaat, so stellen die drei Seelenkräfte des Einzelnen die Episteme, Doxa und Amathia dar, letztere im Falle der Ungerechtigkeit, wie im Staate. Wenn aber die Leidenschaft

---

147ab (bes.); Erast. 133c. 136 ab (bes.). 137b; Charm. 161b; Lach. 128cd (?); Euth. 272a. 281bf. 289c. 294e; Gorg. 484c (526c); Hip. Ei. 368b; Jon 537c. 540 41; Menex. 247a; Tim. 17c1; Nom. 613bf. 676b. 819a (821a). 846de. 952d.

sich der Vernunft fügt, so wird die Amathia durch die Harmonie der Sophrosyne überwunden (434d—444e)[1]).

Hat man aber erst die Ausdrucksform der Gerechtigkeit im Staate und im Einzelnen gefunden, die Berufseinheit, so lässt sich leicht zeigen, wie die Entwickelung zum schlechteren, sowohl bei den Staatsformen, wie bei den Charakteren, in der Verwechslung der Berufe, in der Verletzung jenes Grundsatzes, besteht, im Staate bis zur Tyrannis, beim Einzelnen bis zum vollständig verkommenen, der Vielherrschaft der Leidenschaften ergebenen Charakter. Und es ist nicht schwer zu entscheiden, dass der vollkommen Gerechte glücklich, der vollkommen Ungerechte der unglücklichste ist (445a—445e; 543a—580c).

V.

Zweiter Nachweis: Summum bonum.

Die Frage nach dem höchsten Gute im sozialen Sinne ist von Plato in der Republik im Zusammenhang mit den Grundzügen der Idealverfassung behandelt und dahin entschieden worden, dass der Staat die höchste Summe von Glück für die möglichst grösste Anzahl anzustreben hat. Das höchste Glück hat hier nur relative Bedeutung, da die beiden Bedingungen einander einschränken (s. oben). Die zweite Fassung des Problems der Republik: Welches ist das glücklichste, und daher vorzuziehende Leben? stellt die Frage nach dem absoluten summum bonum. Dieser Frage hat Plato den Dialog Philebos gewidmet, dessen substanzielle Ausführungen (s. bes. 41—65) sich mit dem zweiten Nachweis in der Republik wesentlich decken. Und auch sonst noch hat Plato diese Hauptfrage seiner Philosophie mehr oder weniger ausführlich behandelt. Vor all diesen Stellen, und auch vor dem Philebos, zeichnet sich jedoch die Diskussion in der Republik, zu der wir

[1]) Zur Seelenlehre (die im vierten Bande dieser Schrift meritorisch zu behandeln sein wird): Phäd. 76de (Seele = οὐσία). 78d. 100e; Krat. 393e (Definition). 398bc; Soph. 247ab (bes.); Pol. 259c: Seele als Herrscherin (vgl. dazu bes. Alk. I 129—30 133—134; ferner Kleit. 407e; Nom. 726e: das Göttliche im Menschen); Phileb. 38e; Phädr. 245c—d (Def.). 246a (das Gleichnis von den Rossen, auf das hier, Rep. 439b: ὥσπερ θηρίον κτλ. angespielt wird). 246b (Ideen = Seelen). 271f. (bes.); Charm. 156e; Lach. 185e. 190b; Prot. 311bc. 313a; Tim. 30c. (35a). 41d ff. 45a (50cd. 52a). 69cf. 77 (vgl. 90f.). 89c; Epin. 981a (Def. d. Lebens). Axioch. 366a u.

eben übergehen, durch Präzision des Gedankens und technischer Vollendung der Darstellung aus. Es ist dies die Zusammenfassung aller endgiltigen Gedanken über diese Frage, dargestellt in dem reichen Lichte, das sich von der Republik aus über alle anderen Schriften Platos ergiesst[1]).

Die drei Seelenkräfte des Menschen sind, wie gesagt, den drei Ständen im Idealstaat parallel. Diesen drei Kräften entsprechen nun drei verschiedene Begierden, drei verschiedene, den ganzen Menschen beherrschende Prinzipien (diese Uebersetzung von ἀρχαί 580d, 8, ergibt sich aus 581b, 12) und drei verschiedene Lustgefühle. Das niedrigste Seelenvermögen ist, wegen der Vielheit der Leidenschaften, sehr vielgestaltig, lässt sich jedoch am besten durch die Leidenschaft der Hab- und Gewinnsucht bezeichnen, da man hierdurch die Mittel gewinnt, um den drei Hauptleidenschaften (s. oben) und allen anderen in deren Gefolge fröhnen zu können. Der Mutseele entsprechen die Streitsucht und der Ehrgeiz, dem höchsten Seelenvermögen die Wissbegierde, das Philosophische, da sich der Philosoph um Besitz und Ruhm nicht bemüht (Plato, 581b, 7, sagt bezeichnender Weise δόξης — im Gegensatz zu ἐπιστήμη). Je nach dem Vermögen, das in einem Menschen herrscht, sind nun die Menschen in philosophische, streitsüchtige und gewinnsüchtige einzuteilen (vgl. oben die völkerpsychologische Einteilung: Hellenen, Skythen, Phönizier und Egypter). Von den entsprechenden drei Arten von Lustgefühlen wird nun ein jeder das seinige als das vorzüglichste, die anderen dagegen als minderwertig erklären; wobei der Philosoph, allerdings, den notwendigen Genüssen eine gewisse Berechtigung zuerkennen wird (580d—581e). Wer unter diesen um den Rang streitenden Vertretern der drei verschiedenen Lebensweisen ist im Rechte? Diese Frage kann, wie jede andere, nur durch Erfahrung, Nachdenken und Beweisführung entschieden werden. Nehmen wir nun den Philosophen und den Gewinnsüchtigen. Dieser hat inbezug auf Philosophie gar keine Erfahrung, während der Philosoph die Freuden des Genusses innerhalb der Grenzen des Notwendigen (vgl. Phädon 46c) zur Genüge kennt. Dasselbe gilt vom Verhältnis des Philosophen zum Ehrgeizigen. Wettstreit und Ehre sind auch dem Philosophen nichts fremdes, werden doch Ehren, wie dem Reichtum und der Tapferkeit, mitunter auch der Philosophie und dem Philosophen gezollt. Die

[1]) Zum Problem des Philebos vgl. noch Rep. 505b ff. 558 ff. (bes.); Euthyd. 281b; Prot. 351bc; Gorg. 494a; Nom. 644 f. 730a. 792c.

reichere Erfahrung ist also auch hier auf der Seite des Philosophen. Aber auch inbezug auf die Organe der Entscheidung, das Nachdenken und die Beweisführung, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der Philosoph sich ihrer besser bedienen kann, als die beiden anderen. So ist der Philosoph in jeder Beziehung der glaubwürdigste, und der Streit ist dahin zu entscheiden, dass das Leben des Philosophen, in dem das vernünftige Seelenprinzip herrscht, das beste und glückseligste ist (581e—583a).

Leuchtet dies schon aus diesem formalen Grunde ein, so ist dies in noch höherem Grade der Fall, wenn man auf die Gründe eingeht, aus denen klar hervorgeht, dass es keine allechte Lust gibt ausser der, die aus der Erkenntnis der Wahrheit fliesst. Schmerz und Lust gehen allgemein für entgegengesetzte (positive) Gefühle, während der Zustand der Ruhe, in dem man weder Schmerz noch Lust empfindet, als das dazwischen liegende (μεταξύ) angesehen wird. Die Erfahrung lehrt jedoch, dass das Nachlassen eines Schmerzgefühls, wie es die Kranken beim Genesen empfinden, ebenfalls als Lust, wie andererseits das Aufhören eines Genusses als Schmerz empfunden wird. Der Zustand der Ruhe erweist sich also das eine Mal als Lust, das andere Mal wiederum als Schmerz, während er sonst für keines von beiden gilt, die Ruhe erweist sich also identisch mit zwei entgegengesetzt gerichteten Bewegungen, als welche ja der sich entwickelnde Schmerz und die sich entwickelnde Lust anzusehen sind. Schmerz und Lust sind also im Grunde nichts positives, nur korrelative Erscheinungen, Phantasiegebilde. Freilich gibt es auch Lustgefühle ohne vorhergehenden Schmerz (Verlangen), welche bei ihrem Aufhören keine Schmerzgefühle zurücklassen, wie der Genuss von Wohlgerüchen. Allein die meisten körperlichen Genüsse und Lustgefühle sind in Wahrheit nichts anderes, als das Stillen eines schmerzerregenden Verlangens. Man kann dies mit dem Gefühle vergleichen, das einer empfindet, wenn er von dem untersten Teil eines Raumes nach der Mitte desselben getragen wird. Er hat natürlich die Empfindung, dass er nach oben getragen wird, und wenn er, in der Mitte angelangt, nach unten schaut, da glaubt er von oben nach unten zu schauen, während er in Wahrheit niemals das echte Gefühl, nach oben getragen zu werden oder oben zu sein, hatte, sein Gefühl vielmehr nur dann echt ist, wenn er von der Mitte nach unten getragen wird. So ist in Wahrheit nur das Schmerzgefühl, von dem Metaxü nach unten, echt, während das Lustgefühl niemals das Metaxü überschreitet, niemals den Bereich

des wahrhaften Oben betritt (583b—585a). Vergleicht man damit die geistigen Genüsse, die die Erkenntnis des wahrhaft Seienden bietet, so finden wir das dritte Glied der Parallele: Die seienden Dinge zerfallen in Wahrhaft Seiende, Werdende und Nichtseiende (ὄντως ὄν, μεταξύ, μὴ ὄν = Hyle), dem entsprechen erkenntnistheoretisch: Wissen, Meinen und Nichtwissen (ἐπιστήμη, δόξα, ἄγνοια), denen die drei Stände des Idealstaats und die drei Menschengattungen entsprechen, dazu kommt nun das dritte Glied, welches durch die drei verschiedenen Lebensweisen vertreten wird: Wahre Lust-Sättigung des Geistes mit der Erkenntnis des ewig Seienden — die Lust des wahren Oben; die Lust der Sättigung des Körpers — die Bewegung von unten zum Metaxü; und der Schmerz — die Bewegung vom Metaxü nach unten (585b—586d; zu dem Wortspiel ἄνω, κάτω, μεταξύ vgl. Phäd. 109a. 112de).

Daraus ergibt sich aber auch ferner, dass das Leben des Philosophen das gerechteste ist. Denn der Philosoph, indem er das Vernunftprinzip der Seele herrschen lässt, entfremdet die anderen Prinzipien der Seele nicht dem ihnen zukommenden Beruf, da er sie in den Grenzen des Notwendigen herrschen lässt, dagegen lassen die anderen das Vernunftprinzip von den anderen unterjochen und entfremden es so dem ihm zukommenden Beruf (586d—587b). Seiner Vorliebe für exakte Zahlen entsprechend (s. oben), berechnet Plato den Abstand des unglückseligen Lebens des Ungerechten, des tyrannischen Charakters, von dem glückseligen Leben des Gerechten, des aristokratischen oder königlichen Charakters: Da es fünf Charaktere gibt, entsprechend den fünf Staatsformen (s. oben), so ist der mittlere, der oligarchische, der dritte vom königlichen, der letzte, der tyrannische, der dritte vom oligarchischen, als geometrische Progression genommen der neunte vom königlichen, diese Distanz als Fläche genommen, und den Umstand in Erwägung gezogen, dass das Leben in Zeit und Raum sich nach allen Richtungen betätigt, muss man die Fläche zum Kubus erheben. Die Distanz des Tyrannen vom König beträgt somit siebenhundertneunundzwanzig (587b—588a). Plato schliesst mit einem sinnreichen Gleichnis: Ein vielgestaltiges, vielköpfiges Tier, eine Vereinigung von wilden und zahmen Tieren, neben ihm ein Löwe, daneben ein Mensch, diese drei von einer Menschengestalt überzogen — das ist der wirkliche Mensch mit seinen drei Seelenprinzipien. An diesem Bilde kann man es am besten ersehen, dass das beste ist, wenn die beiden niederen

Gestalten, von dem inneren Menschen, dem Göttlichen im Menschen, geleitet werden. Nur unter der Herrschaft dieses besten in der Gesellschaft wird ein jedes zu seinem echten Beruf, im Sinne des Grundsatzes von der Berufseinheit, gelangen, zu seinem eigenen Wohle und zum Wohle des ganzen, ob dieses nun ein Staat oder ein Individuum ist (588b—592b, E. D. IX B.).

Dieses Gleichnis zeigt, in der bei Plato beliebten, dem biblisch-talmudischen Geiste kongenialen, homiletischen Gedankenentwickelung nach zwei Richtungen, die beide in das Zentralmotiv der platonischen Philosophie münden: Plato bedient sich häufig, im guten und schlechten Sinne, der Tierwelt, um die Verhältnisse der Menschen zu illustrieren. Systematisch entwickelt ist dieser Gedanke in der Diskussion des Idealstaats im Politikos (auch im Sophist angedeutet), aber auch in der Republik und in anderen Schriften vielfach berührt. Den Schlüssel zu diesem Gedanken gibt uns eine Stelle in den „Gesetzen": Zur Zeit Kronos haben Götter und Daimonen die Menschen beherrscht, wie wir heute die Tiere nicht dadurch zahm machen, dass wir sie einander beherrschen liessen, sondern indem wir, die höhere Gattung, sie beherrschen und leiten. Jetzt aber, da die Menschen sich selbst beherrschen sollen, so müssen wir dahin streben, die Gottesherrschaft nachzuahmen, indem wir dem Göttlichen, dem Unsterblichen, im Menschen die Herrschaft einräumen und alles andere, im Staate, wie im Privatleben, von diesem beherrscht werden lassen[1]). Also der Gedanke der Homoiosis Theo — das ist die eine Richtung. Die zweite: In den einzelnen Teilen der Natur sind die Tugendattribute, in positiver, wie in negativer Richtung, dargestellt. Der Mensch vereinigt in sich alles, und indem er die Tugendattribute (ebenfalls in beiden Richtungen) darstellt, ist er das Abbild Gottes, dessen Abbild die Welt, der sichtbare Gott, ist. Diesem Gedanken, dem vom Menschen als Mikrokosmos, hat Plato den Timäos gewidmet, wo er die Homoiosis Theo kosmologisch begründet. Plato zählt oft mehr als vier Tugendattribute, besonders sind es die Gottgefälligkeit und die Hochherzigkeit (ὁσιότης, μεγαλοπρέπεια), die oft mitgezählt werden,

[1]) Nom. 713ce: ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς . . . καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι κτλ. — vgl. Rep. 343ab. 345d. 375e. 451cdf. 459e. 466d. (563b. 586a); Nom., ausser der angeführten Stelle, 694—95. 735b. 765—66. 808d (bes.). 823b (vgl. Polit.). 840d; vgl. noch 875af.: Wäre das Göttliche im Menschen herrschend, so würde der Mensch keiner Gesetze bedürfen, es würde alles nach der ἐπιστήμη geschehen!

auch wird nicht immer die bestimmte Ordnung derselben eingehalten, welch beides auch von der Republik gilt — aber aus den systematischen Partieen der Republik ergibt sich, wie wir gesehen haben, mit aller Sicherheit und Klarheit, dass nach Plato das gesammte Sein in den Tugendattributen: Sophia, Andreia, Sophrosyne, zum Ausdruck kommt und in dieser Ordnung sich abstuft; dass ferner die Dikaiosyne die Wurzel dieser Attribute und deren positiver Ausdruck ist, die Adikia hingegen der negative; und dass endlich der positive Quell dieser Attribute in der, ethisch und kosmologisch zu verstehenden Sophia entspringt, deren Realisierung und Vermittelung an die Menschen die höchste Funktion der Idee des Guten, der umfassendste Ausdruck des Attributenmotivs, bildet.[1])

---

[1]) Das Motiv der Tugendattribute als Zentralmotiv der platonischen Philosophie und als Kompositionsmotiv der deren Darstellung gewidmeten Schriften ist ausnahmelos in allen Schriften Platos illustriert, natürlich nicht in allen, und innerhalb derselben nicht in allen Partien, in gleichem Masse. Doch kann die Bedeutung dieses Motivs in den Schriften Platos besonders aus folgenden Stellen ersehen werden: Rep. 348 d e. 350c. 354b. 364a. 375a.—376. 381a. 386af. 395c. 402e. 403e. 404e. 426d. 427e. 429b. 430e. 431—35 (bes.). 441—42 (bes.). 485ff. (bes.). 487a. 490. 494b. 503—04. 536a. 555c. 580d ff. (die zuletzt dargestellte Partie); Euthyphr., Thema: ὁσιότης im Verh. z. Dikaios.; Apol. 20d. (Sophia). 35a; Kriton 45d. 48a. 53a.; Phädon 67a. 68cf. 69af. 70e. 75cd. 82b. 83e. 114d. (bes.); Krat. 386b. 398ab. 403—04 (Sophia); Theät. 144—45 (dass.); Soph. 288b (bes.); Pol. 306b; Parm., s. oben; Phil. 12c. 28—30 (Sophia, kosmologisch). (39e). 45c. 49a (bes.). 57ab. 57e (Dial.). 60 bc. 62a; Symp. 184c (Sophia). 188d. 196b (bes.). (201c). 209a. 219d; Phädr. 235—36. 237e. 238e. 239ab. 247d. 248d f. 250b. 252e f. 266. 278d; Alk. I 115b. 121—22. 125a. 131b — 133b f. 134c. 135af.—e; Alk. II 139a—c. 150ab; Erast. 138aff. (d. Rep. in nuce); Theag. 124e ff. (Thema: polit. Sophia); Lach. 190b. 190d. 194d ff. (ἀνδρεία = σοφία = ἐπιστήμη). 198a f. (bes.). 199de (bes.); Euthyd. 279b f. 281b f. 296—97; Prot. 323—334 (Hauptstelle, ergänzt die Rep.). 349b f. (die 334 abgebrochene Untersuchung wird hier fortgesetzt). 349e u. 360d (Problem des Laches). 351bc u. 361d (Problem d. Phil., 361d. Probl. d. Rep. zweite Fassung; vgl. Gorg. 492d. 500c. 512e). 352b (Probl. d. Theät. im Sinne von 358c); Gorg. 464b. 470c. 477b f. (negativ). 491d—492. 495c. 498c. 505b. 507a f. 507—508 (kosmolog. Dikaiosyne). 515ab. 519a. 527bc; Menon 73a ff. (vgl. 72cd). 74a. 78d f. 88a f. 99b; Hipp. M. 287e. 296a. Hipp. El. 365e. 375e; Menex. 237cd. 239. 243a. 246e. 247ac. 248a; Tim. 24b f. 42b. 47a. 69b. 70a. 72c. 75e. 80b. 87ab. 90bc. 92ab; Kritias 109c. 110c; Minos 314c; Nom. 630ab. 631bc (Rangordnung d. Tugendattribute, vgl. 630c f. 632e. 667a). 632c. 633c. 635—36. 649d. 654—55. 659a. 660ab. 661ce. 688abd. 691a. 696b f. 697b. 705d. 710a (Sophrosyne ohne Phronesis?). 716d. 730de. 733e. 757c. 791b. 808c. 814e. 815—16. 824a. 829a. 830e. 837c. 863—64. 870c f.

VI.

Eschatologie und Weltbild (Sphärentheorie).

Die Eschatologie Platos gehört zu jenen Teilen der platonischen Philosophie, die, obschon auf wissenschaftlichen Prinzipien aufgebaut, in ein willkürlich entworfenes mythologisches Gebilde eingewebt erscheinen. Als die wissenschaftlichen Prinzipien der Eschatologie sind anzusprechen: die göttliche Vorsehung, die geistige Substanzialität und die Unsterblichkeit der Seele. Diese Prinzipien hält Plato für wissenschaftlich erwiesen, und zwar gilt dies inbezug auf Vorsehung nicht nur vom Diesseits, sondern auch vom Jenseits. Wenn Plato selbst seine aufs Jenseits bezüglichen Ausführungen wiederholt und nachdrücklich als Mythos bezeichnet, so meint er damit nur die Darstellung der Einzelheiten, die Vergeltung im Jenseits aber folgt aus der Lehre der Vorsehung und gehört zum Lehrgut der Philosophie Platos. Die Lehre von der Unsterblichkeit (Ewigkeit) der Seele wieder ist aufs innigste mit der Lehre von der Anamnesis, der Grundlage der platonischen Erkenntnistheorie, verbunden. Die Metempsychose bezeichnet Plato als Mythos, die Präexistenz hingegen gehört zum Fundament seines Systems[1]).

873cd. 900df. 906b. 934a. 944cf. 957e. 963c. 964b; Epin. 975—76. 976d. 977c. 989b; Epist. IV. 320b; V. 321d; Eryx. (Sophia ist Reichtum): 390ab. 394af. 404c. Diese Stellen markieren sich als der rote Faden, der, sämtliche Schriften Platos durchziehend, die Entwickelung der Grundgedanken der platonischen Philosophie bezeichnet.

[1]) Der Beweis für Vorsehung Nom. X, Beweis der drei Postulate, darauf wird hier, Rep. 612 f., Bezug genommen. Sehr charakteristisch für das Gottesbewusstsein Platos ist die häufige (aber in manchen Werken gar nicht vorkommende) Redensart ἂν θεὸς ἐθέλῃ oder ähnlich: Kriton (43d). 54e; Phäd. 69d. 80d. 85b; (Thäet. 150d. 151b); Alk. I 105e. 127e. 135d; Alk. II 151b; Lach. 201b; Prot. 317b. Hipp. M. 286c; Jon 530b; (Menex. 245e; Tim. 27bf.; Krit. 108cd); Nom. 632e. 688c. (709b). 739e. 752a. 778b. 799e. 841c. 856e. (858b). 859a; Epist. (II, 311d; IV, 320b). VI, 323c (Zunz in seinem Aufsatz über אם ירצה השם, in B. I od. II der Ges. Schriften, die ich nicht zur Hand habe, erwähnt Plato nicht). Beweise für die Unsterblichkeit der Seele: Phädon 70c—106e; Rep. 608b—611b (καὶ οἱ ἄλλοι verweist auf Phädon); sonst: Apol. 40cf.; (Phädon 71c u. Pol. 271b gemahnen an Resurrektion); Symp. 207 (Eros als Sehnsucht nach Unsterblichkeit durch Hinterlassung von Nachkommen, vgl. Nom. 773—74) gibt dem Unsterblichkeitsgedanken eine andere Wendung; Phädrus 245c; Euthyd. 289b; Menon 81b; Menex. 284b (Wissen der Toten; vgl. Nom. 927a u. Epist. II, 311c); Nom. 721b; über Präexistenz u. Anamnesis Phäd. 72ef; Phädr. 250; Menon 81cff. 86ab. 98a; Nom. 732b. 904c.

In Platos Schriften finden wir mehrere Partieen eschatologischen Inhalts, bunte mythologische Gewebe, die kein einheitliches Bild ergeben. Doch haben sie alle zwei gemeinsame Züge. Die Eschatologie ist erstens stets im Rahmen eines Weltbilds entworfen, wobei aber auch die Weltbilder der verschiedenen Partieen kaum zu harmonisieren sind. Das zweite gemeinsame Moment ist das Attributenmotiv. Das wissenschaftliche Element aber, das auch diesen mythologischen Partieen noch zugrunde liegt, geht auf die platonische Sphärentheorie zurück. Der Beweis der drei theologischen Postulate wird von dem Seelen- als Bewegungsprinzip getragen. Die Annahme, dass die Sphären nicht von Geist und Seele besessen sind, ist für Plato gleichbedeutend mit Leugnung der drei theologischen Postulate. Das Prinzip der Sphärentheorie ist die kosmologische Sophia, die aber für Plato mit der ethischen identisch ist. Da aber der höchste Ausdruck der ethischen Sophia die Gerechtigkeit ist, so war Plato überzeugt, dass den orientalischen Mythen, die ihre Eschatologie im Rahmen des Weltbilds darzustellen pflegen, etwas wahres zugrunde liegt. Daher die Bereitschaft, diesen Mythen das Material zu entnehmen und in verschiedenen Konzeptionen zu verarbeiten (wobei er natürlich auch frühere griechische Bearbeitungen benutzt hat). Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist die Aehnlichkeit mit der alten babylonischen und teilweise auch biblischen, wie mit den späteren, eschatologischen Bildern von Paradies und Hölle in der talmudischen, allgemein rabbinischen und besonders kabbalistischen Literatur, so frappant, dass die Abhängigkeit Platos von jenen, sowie die dieser von Plato, über allen Zweifel erhaben ist. Und da diese Bilder auch allgemein bekannt sind, so kann hier von einer weiteren Erörterung füglich abgesehen werden [1]).

[1]) Eschatologische Bilder in den Schriften Platos: Phädon 107c—115a; Phädrus 244 ff. (im Zusammenhang mit Präexistenz); Gorgias (493). 524b—527e (Schluss); Rep. 614b bis zum Schluss; (Nomoi 870e. 904a f.; Axioch. 365—66). Sphärentheorie (im Zusammenhang mit Eschatologie besonders in der Republik entwickelt) für sich: Tim. 36—39; Beseeltheit der Sphären: im Beweis für die theologischen Postulate Nom. 889b. 898d, ferner Nom. 966de. 967a f.; Epin. 982cd. 983c: Wer keine Astronomie versteht, kann kein erfolgreicher Herrscher sein. Die Gesetzmässigkeit der Sphärenbewegung ist vorbildlich für die Gesetzmässigkeit des Lebens, Nom. 822a, die Priorität des ethischen Gesetzes vor dem Naturgesetz entspricht der Priorität des Seelenprinzips. vgl. Nom. 889e mit 891—92 und 896d f. — Auch die Metempsychose (s. Phädon, Republik) kann noch auf ein engeres wissenschaftliches Prinzip zurückgeführt werden, doch soll hier darauf nicht weiter eingegangen werden.

Viertes Kapitel.

Jüdisch-griechische Literatur.

Zu den ältesten Erzeugnissen der jüdisch-griechischen Literatur gehören, nach der begründeten Annahme hervorragender Forscher, gewisse Teile der Septuaginta, besonders des Pentateuchs. Es liegt aber kein Grund vor, hier auf die einschlägigen Eigentümlichkeiten im einzelnen einzugehen. Es genügt, auf die allgemein bekannte und anerkannte Tatsache hinzuweisen, dass das hervorragendste Merkmal der griechischen Bibelübersetzung, besonders der Thora, in der Abschwächung der im Urtext vorkommenden anthropomorphen und anthropopathischen Bezeichnungen und Wendungen von Gott besteht. Die griechischen Uebersetzer waren bestrebt, den philosophischen Gottesbegriff der Bibel, der sich dem aufmerksamen Leser unzweifelhaft auch aus dem Urtext ergibt (s. zweites Kapitel), so prägnant hervortreten zu lassen, dass er sich jedem Leser der Bibel einprägt. Und kann es auch kaum einem Zweifel unterworfen werden, dass sie hierin von der griechischen Philosophie beeinflusst waren, und zeigt sich auch (in jüngeren Partieen der Uebersetzung) speziell der Einfluss Platos, so handelt es sich doch in der Hauptsache kaum um mehr als um den Vorteil, den ihnen die griechische Sprache geboten hat. Und wahrlich, das gilt nicht nur von der Septuaginta. Was die griechisch redenden und schreibenden Juden der griechischen Philosophie und Bildung zur Fortentwickelung ihrer religiösen Anschauungen entnommen haben, war vorzüglich die Exaktheit des Ausdrucks zur Bezeichnung von Abstraktionen. Man könnte das hier obwaltende Verhältnis des hebräischen Volksgeistes zum griechischen etwa so ausdrücken: Der griechische Volksgeist besass eine schier unerschöpfliche Fülle von Ausdrucksformen in Wort, Bild und Bewegung (Musik und Tanz). Das versetzte ihn in die Lage, die Sinnlichkeit zu veredeln, zur Religion auszubauen, befähigte ihn aber auch dazu, das Abstrakte in das Wort zu bannen. Der hebräische Volksgeist verfügte über wenige Ausdrucksmittel, die religiöse Kapazität, die ihn auszeichnete, führte daher zur Ueberwindung des Sinnlichen, zur Konzeption des geistigen Gottesbegriffs. Der geistige Gottesbegriff der Griechen war das Erbe weniger Philosophen, das griechische Volk hat sich ihn nie angeeignet, die griechische Sinnlichkeit war zu schön, ihre Ausdrucksformen zu sehr ins Würdevolle gehoben, um von der geistigen Konzeption des höchsten Wesens leicht überwunden und verdrängt zu werden. Und

nicht nur das griechische Volk in seinen breiten Massen, sondern auch seine Dichter und Denker haben, soweit sie nicht Gottesleugner waren, den sinnlichen Gottesbegriff nicht aufgegeben. Plato und Aristoteles, für ihre eigene Person, sind die einzigen griechischen Philosophen, von denen wir mit Bestimmtheit behaupten können, dass sie die Existenz einer absolut körperlosen Substanz lehren, und inbezug auf den engeren monotheistischen Gottesbegriff gilt dies nur von Aristoteles, und auch er ist noch in einem geistigen Dualismus befangen (I, 382—83). Ob nun die wenigen griechischen Philosophen, welche den geistigen Gottesbegriff erfasst haben, von jüdischem Einfluss dazu angeregt worden, oder aus eigener Kraft dazu gekommen sind (eine Frage, die heute weniger denn je als erledigt angesehen werden sollte), so viel ist klar: Die Tatsache, dass die jüdischen Denker von allen griechischen Philosophen sich Plato (Altertum) und Aristoteles (Mittelalter) angeschlossen haben, spricht schon an sich dafür, dass es sich hier um ein kongeniales Moment handelt. Daraus aber, dass der Einfluss der Griechen in dieser Literatur vorzüglich in der Exaktheit des sprachlichen Ausdrucks sich manifestiert, erklärt sich auch die scheinbare Unterbrechung in der in dieser Periode angebahnten Entwickelung. Die jüdischen Denker und Dichter dieser Periode haben zum weitaus grossen Teile griechisch geschrieben, und auch die wenigen Werke, die hebräisch abgefasst waren, haben sich nur in (bis auf geringe Ausnahmen) griechischen Uebersetzungen erhalten. Also gerade das Hauptmoment des griechischen Einflusses war ausgeschaltet, oder doch stark zurückgedrängt worden. Dieses Moment, die Bildung des hebräischen Ausdrucks an der griechischen Sprache, sollte erst in der nachklassischen jüdischen Philosophie des Mittelalters, durch Vermittelung des Arabischen, der Sprache der klassischen Periode, durch die Uebersetzer, wieder eingeleitet werden.

Sieht man nun von der Septuaginta ab, so wird es sich für unsere Zwecke empfehlen, alle sonst üblichen Einteilungsmotive ausser acht zu lassen und die gesamten Schriften dieser Literatur in geschichtliche und philosophische einzuteilen, beide Bezeichnung im weiteren Sinne genommen. Zur ersten, geschichtlichen, Gruppe gehören alle jene Schriften, die in irgend einer Form pragmatische Geschichte berichten oder zu berichten vorgeben. Diese Schriften, teils Berichte von geschichtlichen Begebenheiten, miterlebt oder aus älteren Quellen geschöpft, teils retrospektiv oder divi-

natorisch-apokalyptischen oder agadischen Charakters, enthalten auch vieles, was wir hier als philosophisch bezeichnen, aber allen gemeinsam ist das theokratische Attributenmotiv als Zentrum der Gedankenbildung. Und so wenig die verschiedenen Verfasser dieser Schriften nach einem bewusst gemeinsamen Plane gearbeitet haben, so beleuchten sie sich doch gegenseitig in einem so hohen Masse, dass auch diejenigen Schriften, welche, für sich genommen, jenes Motiv weniger prägnant in den Vordergrund rücken, als Teil des Ganzen aufgefasst, das Bild vollständiger und intensiver erscheinen lassen. Dieses Bild aber ist kein anderes als die uns bekannte Idealverfassung Platos. Zusammengefasst vermittelt uns diese Gruppe von Schriften die Anschauung und die Ueberzeugung, dass das Staatsideal Platos auch das Staatsideal der Bibel ist; dass die treibende Kraft in der Geschichte, von der Weltschöpfung bis zur makkabäischen Zeit und darüber hinaus, die von Gott gewollte Verwirklichung dieses Staatsideals ist; dass eine jede Abweichung von diesem Ideal stets Unheil und Verderben nach sich gezogen hat. Die Kongenialität der beiden Staatsideale, des biblischen und des platonischen, zeigt sich aber darin, dass es diesen Schriftstellern in der Tat gelungen ist, die Identität des theokratischen Grundgedankens in beiden bis zur Evidenz klarzulegen. Dass sie dabei auf gewisse technische Auswüchse in der Idealverfassung Platos zu verzichten hatten, und von ihrem Standpunkt aus solche sogar bekämpfen mussten, versteht sich von selbst. Das entspricht der Freiheit und Selbständigkeit gegenüber den Quellen, denen man kongeniale Elemente entnahm; eine Freiheit und eine Selbständigkeit, die auch die jüdische Philosophie des Mittelalters auszeichnen. Schliesslich mussten ja die griechischen Juden Plato gegenüber nicht nur in technischen Verfassungsfragen, sondern mehr noch in prinzipiellen Fragen stets auf ihrer Hut sein (s. oben). Den Beweis für unsere Behauptung vom Grundmotiv dieser Schriftengruppe erbringt unwiderleglich Josephus. Aufmerksam gelesen bilden die Geschichtswerke Josephus eine Kette von Beweisen, dass die positive, vorwärtsdrängende Kraft in der Geschichte Israels und Judas die platonische Staatsidee verkörpert, und dass diese Idee auch den Massstab bildet, mit dem ein jeder Rückfall und Rückschritt zu messen ist. Josephus bedeutet die bewusste literarische und sachliche Zusammenfassung aller Schriften dieser Gruppe (dies selbst für den Fall, dass manche derselben jünger sein sollte, als Josephus). Auch in den Schriften der zweiten, philosophischen, Gruppe finden sich Betrachtungen und

Rückblicke und Ausblicke geschichtlich-theokratischer Natur. Doch haben sie alle die gemeinsame Haupttendenz, die jüdische Lehre, aus dem Gesichtspunkt der Attributenlehre und unter dem Attributen- als Kompositionsmotiv, so darzustellen, dass deren Verwandtschaft und Kongenialität mit der Philosophie Platos in die Augen springt. Wenn die Schriften der ersten Gruppe das Staatsideal Platos in der Geschichte Israels nachweisen, so weisen die Schriften der anderen Gruppe die, diesem Staatsideal zugrunde liegende philosophische Lehre Platos als die des jüdischen Schrifttums nach. Und auch hier treten Freiheit und Selbständigkeit der jüdischen Denker klar in die Erscheinung. Und auch diese, in ihren Ausdrucksformen sehr mannigfaltige Gruppe von Schriften findet eine repräsentative Zusammenfassung. Was Josephus für die erste bedeutet Philo für die zweite Gruppe.

Das wird nun die folgende Darstellung bringen, in der die auf uns gekommenen Schriften der griechischen Periode möglichst kurz nach Inhalt, Tendenz und Darstellungsmotiv skizziert werden sollen. Von der chronologischen Reihenfolge dieser Schriften soll hier oft zugunsten anderer Gesichtspunkte abgesehen werden. Denn so sehr auch der hier fixierte Gesichtspunkt zur Klärung mancher Kontroverse chronologischer (und auch sonstiger) Natur beitragen könnte, so kann doch hier, wo es sich hauptsächlich um die Kontinuität der Entwickelung von Altertum und Mittelalter handelt, auf Fragen gedachter Natur nicht eingegangen werden, so wichtig sie auch sonst, für die innere Entwickelung dieser Periode, sein mögen.

I.

Die geschichtlichen Schriften.

In folgender Skizze sind die einzelnen Schriften möglichst so aufgeführt, dass die sich ergebende Reihenfolge derselben eine chronologische Ordnung jener Begebenheiten (oder doch Personen) der pragmatischen Geschichte, von der Weltschöpfung bis etwa zur Zerstörung des zweiten Tempels (oder aus dem Gesichtspunkt der Apokalyptik: bis zum Anbruch des messianischen Reiches), ergibt, von denen diese Schriften, direkt oder retrospektiv, ihren Ausgangspunkt nehmen, ohne Rücksicht darauf, bis zu welchem Zeitpunkt sie die Darstellung fortführen. Wir beginnen demnach mit jenen Schriften, welche auf die Weltschöpfung zurückgehen:

1. Das Buch der Jubiläen: Dieses, wohl in der Glanzzeit der hasmonäischen Dynastie abgefasste Buch bietet eine Bearbeitung

der Geschichte von der Schöpfung bis zur Gesetzgebung am Sinai mit kurzen apokalyptischen Andeutungen, die bis in die Abfassungszeit dieser Schrift reichen, und mit einem eschatalogischen Ausblick, der auf der Ueberzeugung des Verfassers beruht, dass die Blüte des hasmonäischen Königtums den Anbruch des messianischen Reiches bedeutet [1]). In diesem Buche erscheint das biblische Attributenschema vielfach intensiver als im Pentateuch, dem er in der Hauptsache folgt. Der Engel des Angesichts, der vor den Heerscharen Israels einherging, erhält den Auftrag: Schreib für Mose auf von Anfang der Schöpfung bis wann mein Heiligtum unter ihnen gebaut wird für alle Ewigkeit. Dieses Heiligtum ist aber das von Zion und Jerusalem, und zwar offenbar jenes Heiligtum, dessen Erneuerung (durch Juda Makkabi) bald die Erneuerung der ganzen Kreatur folgen wird. Der Verfasser hält die Funktion des Engels (s. zum biblischen Attributenschema) erst mit der Erneuerung des Heiligtums nach der Vertreibung der Syrer für überflüssig [2]). Die Engel, die nach dieser Schrift am ersten Schöpfungstag erschaffen worden sind, erscheinen hier noch enger ins Attributenschema einbezogen. Die zwei obersten Klassen, die Engel des Angesichts und der Heiligkeit, gingen Israel als Träger der Bundeszeichen Sabbath und Beschneidung voran (1,17f,; 15,20). Die Gnade und Gegenwart Gottes manifestiert sich an drei auserwählten Stätten: Paradies, Sinai, Zion (8, 19, s. 32, 16; dag. 4,26: vier Stätten, vgl. Charles z. St.). Der dritte Monat, der Monat des Sinaibunds (das Tagesdatum verschieden als in der sonstigen jüdischen Tradition und Praxis), zeichnet sich schon in der Urgeschichte (Noah, Abraham u.) als Monat der Bundesschliessung und Gnadenoffenbarung aus, eine Tatsache, die in ihrer

[1]) E. Littmann: Das Buch der Jubiläen, in E. Kautzsch: Apokryphen und Pseudoepigraphen des alten Testaments, Tübingen, 1900, II. S. 31–119. The Book of Jubilees or The Little Genesis by R. H. Charles, London 1902. Beide Uebersetzungen beruhen auf Charles' Edition des äthiopischen Textes und der hebräischen, syrischen, griechischen und lateinischen Fragmente: The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, otherwise known among the Greeks as Ἡ λεπτὴ Γένεσις, edited from four Mss. etc. Clarendon Press, Oxford, 1895.

[2]) 1, 27—29, zusammengehalten mit den anderen apokalyptischen und eschatologischen Stellen, s. die Anmerkung Charles' zu v. 29: Die Erneuerung der Schöpfung ist moralisch zu verstehen, sie geht stufenweise vor sich, tritt aber an drei Wendungen der Geschichte markant hervor: nach der Sintflut, bei der Erwählung Jakobs und beim Eintritt der messianischen Aera.

Bedeutung als Moment des Attributenmotivs eher verstärkt als geschwächt dadurch erscheint, dass auch die Anfänge der anderen Feste in die Urzeit verlegt werden (5, 6.17; 14, 1.20; 15,1; 16,13. (20); 17,1; (18,19); 22,1; (31,3; 32,4; 34,18); 44,8). Denn die dieser Schrift eigene Rückdatierung des Gesetzes in die Urgeschichte Israels und der Menschheit, und darüber hinaus in die Geschichte der vernünftigen Wesen (man wird nicht sagen können, dass diese, Kant entlehnte Ausdruckweise dem Geiste dieser Schrift nicht angemessen ist!), ist der Schlüssel zu einem adäquateren Verständnis des Attributenmotivs, von dem sie getragen wird. All die angeführten Momente an sich würden nicht über das eigenbiblische Attributenmotiv hinausweisen. Und das gilt auch von anderen Momenten, deren Bedeutung uns aus dem biblischen Attributenschema her bekannt ist, wie die Stellung der Dreizehn Attribute (1,20, 23,31,; 45,3), die Idee des zu errettenden Rests (1, 15; 5, 13) und die Rückkehr (5,19. 20; vgl. 10, 3), Adams Weihrauchopfer nach dem Sündenfall (3, 27; vgl. 4,25), das Opfer Noahs als Vorläufer des täglichen Opfers im Heiligtum (6,14) und anderes dieser Art. Auch die Rückdatierung des Gesetzes an sich ist altbiblisch, oder doch wenigstens einiger Gesetze. Es ist nur die Art der Duchführung dieses Gedankens, durch welche das Buch der Jubiläen über das biblische Attributenmotiv, dessen Fortentwickelung ja schon an sich ein wertvolles Glied der Kontinuitätsreihe darstellt, hinausweist. Die Rückdatierung des Gesetzes darf nicht mit Präexistenz der Thora identifiziert werden (so Charles u. A.). Man dart wohl annehmen, dass der Verfasser dieser Schrift den Gedanken der Präexistenz kennt, jedenfalls kennen konnte (Dogmengeschichte), allein die „himmlischen Tafeln", wie sie in dieser Schrift verwandt werden (s. Charles zu 3,10) bedeuten dies durchaus nicht. Näher besehen repräsentiert sich die Rückdatierung des Gesetzes im Buche der Jubiläen als eine der jüdischen traditionellen Denkweise äusserst kunstvoll angepasste Verarbeitung von Elementen aus der Staatslehre Platos, besonders von solchen, die schon Plato selber zur mythischen Ausschmückung seiner Lehre verwandt hat: Gerechtigkeit ist das Fundament der Welt und das Ziel der Geschichte, und Reinheit und Unbeflecktheit, Beherrschung von Wollust und Leidenschaft, sind die Bedingungen zur Erreichung dieses Zieles. Dieses Ziel sollte dadurch erreicht werden, dass die Engel, die Wächter, die Menschen zu leiten bestimmt waren. Sie sollten sie Weisheit lehren, ihnen den rechten

Weg zeigen, um sie zur Gerechtigkeit zu erziehen. Diese Aufgabe erfüllte auch ein Teil der Engel. Ein Engel lehrte Henoch die Weisheit, besonders auch Astronomie. Allein einige der Wächter befleckten sich durch geschlechtlichen Verkehr mit den Töchtern der Menschen. Dadurch kam Befleckung und Unreinheit in die Welt, die Menschen und Tiere ahmten dieses Beispiel nach, und die geschlechtliche Vermischung der Arten in zügelloser Leidenschaft befleckte die ganze Erde. Die Sintflut hat diese Sünde nicht weggewaschen, erst das jüngste Gericht in der messianischen Zeit wird die endgiltige Sühne herbeiführen, und dann erst wird das Ziel aller Geschichte, die Gerechtigkeit, erreicht werden. Diese Elemente sind den älteren Teilen des Buches Henoch entnommen (s. nächste Nummer). Worin das Buch der Jubiläen über das Henochbuch hinausgeht, und worin es für die ganze Reihe der in diesem Abschnitt zu behandelnden Schriften typisch ist, ist die von diesen Gedanken ausgehende Konzeption der Geschichte Israels als eine Bewegung zur Realisierung des Idealstaaats, des Staates der Gerechtigkeit. Der Verfasser unserer Schrift hat vielfache Interessen, die er niemals aus dem Auge verliert, allein sein Hauptinteresse, und das Hauptmotiv seiner Schrift, ist der Idealstaat der Gerechtigkeit, wie er unter der Leitung der himmlischen Wächter hätte sein können. Dieser Idealstaat wird sich erst im messianischen Reiche realisieren, allein auch die Geschichte Israels bedeutet eine relative Verwirklichung, oder doch die Vorbereitung dieses Ideals: Nachdem die Herrschaft der Wächter vorüber war, nach der Sintflut, als der Krieg entstanden war und die Herrschaft der Menschen über Menschen begonnen hatte (11,2), da erschien Abraham, mit allen Tugendattributen ausgerüstet, um Israel, „die Pflanze der Gerechtigkeit", vorzubereiten. Und alle führenden Persönlichkeiten in der Geschichte Israels waren lebendige Verkörperungen der Tugendattribute, sie sind an Stelle der Wächter getreten, um die Gerechtigkeit auf Erden zu begründen. Trotz der Funktion der Engel des Angesichts ist Israel keinem speziellen Engel zugeteilt (15,31), Israel ist ein priesterliches und „königliches" Volk (33,20: λαὸς ἱερατικὸς καὶ βασιλικός: man merke dieses, im Politikos herausgearbeitete, spezifisch platonische Adjektiv!), das bestimmt ist, sich selbst zu regieren, und zum Führer der Nationen zu werden.

Die Tugendattribute, nicht nur Sophia, Sophrosyne und Dikaiosyne, sondern auch Andreia, sind gewiss durch das biblische Attributenmotiv allein gedeckt, was besonders vom göttlichen Ursprung dieser Attribute gilt, allein die Darstellung hat so spezifisch platoni-

sche Züge, dass an dem Einfluss Platos auf den Verfasser unserer Schrift kaum ernstlich gezweifelt werden kann[1]).

2. Das Buch Henoch: Dieses Buch, eine lose Zusammenarbeitung verschiedener Henochtraditionen (mit Einschaltungen von Elementen aus der Noahsage), deren älteste zu Beginn der hasmonäischen

---

[1]) Zum Grundmotiv der Schrift: Gerechtigkeit: 1, 6. 16. 20. 25; 7,20. 23. 26. 34; 10, 17; 16, 26; 20, 2; 22, 10; 23, 10. 16—31; 25, 1. 3; 30, 19 f.; 31, 15.20; 35,13; 36,3.8.16; 40,8 u. — Zur Bezeichnung „Pflanze der Gerechtigkeit." τὸ φυτὸν τῆς δικαιοσύνης: (1,16); 16,26; 21,24; vgl. 22,11. 14. 27; 25,15; 36,6; s. zum Henochbuch. Die geschlechtliche Vermischung und Unreinheit als der Ursprung alles Bösen auf Erden: 4,22; 5,1 f.; 7,21; 33,20 (bes.). Die Wächter als Lehrer der Menschen: 4,15; 8,3 f.; Henoch als Lehrer der Weisheit, bes. Astronomie: 4,17; Abraham: 11,16. Das Land Kanaan gehört Israel von Rechtswegen: K. 8; 9,4; 10,28. Jakob war nicht nur weise und gerecht, sondern auch tapfer: 34,1 f.; 37 u. 38. Levi, der Priester und König, und Juda, aus dem der messianische König kommen soll, werden von Isaak mit allen Tugendattributen gesegnet: 31. Dass die Wächter, ἐγρήγοροι, 4,15. 22; 7,21; 8,4; 10,5, wofür man im hebräischen Original (das aramäische) עירין annimmt, hier nach dem Model der φύλακες Platos geformt sind, ergibt sich mehr aus der Funktion als aus dem Worte. Die Tatsache, dass die LXX עיר überhaupt nicht übersetzen (Thr. 4,14 kommt hier nicht in Betracht), spricht vielleicht dafür, dass der griechische Uebersetzer, der der LXX zu folgen pflegt, im hebr. Original ein anderes Wort vor sich hatte. — Für priesterl. u. königliches Volk ist auf Ex. 19,6 zu verweisen, welche Phrase unsere Schrift 16,18 wiedergibt, s. Charles z. St; dabei ist aber noch an Gen. 17,6 zu denken. Eine Kombination dieser beiden Pentateuchstellen, aber unter dem Einfluss Platos, hat die Phrase עם כהנים ומלכים ergeben. Uebrigens ist die Frage nach dem Einfluss Platos minder wichtig. Die objektive Uebereinstimmung in den entscheidenden Momenten ist unzweifelhaft gegeben. Ein weiteres Moment ist der innige Zusammenhang von Eschatologie und Weltbild. Doch da unsere Schrift in ihren diesbezüglichen Andeutungen vom älteren Henochbuch abhängig ist, wird das besser unter der nächsten Nummer zu besprechen sein. — Zum biblischen Attributenmotiv ist noch auf 30,18 hinzuweisen: Levi wird erwählt wegen seiner in Sichem anlässlich der Dina-Affaire bewiesenen Tapferkeit — vgl. Pinehas! In unserer Schrift erscheint dieses Motiv durch den Fall der Engel erweitert. Henoch soll gegen die Engel Zeugnis ablegen, die sich mit den Töchtern der Menschen, den בנות האדם, vermischt haben. Auf die zentrale Stellung dieses Motivs mag der von Gelasius erwähnte Untertitel des Jubiläenbuchs: Liber de filiabus Adae, zurückzuführen sein; der Erklärungsversuch Charles', S. XVIII, ist weniger ansprechend.

Die Verbindung zwischen dem Buch der Jubiläen und der Entwickelung des talmudischen Judentums erscheint verbürgt durch: das Noahbuch (Jellinek. Beth.-H. III. 155; Charles, Edition, p. 179), die Chronik Jerahmiels (übers. v. Gaster), Midrasch Tadsche (Epstein), Sepher haj-Jaschar, Midrasch Wajjissau und durch viele Stellen in der Agada- und Midraschliteratur, die auf gegenseitige Abhängigkeit oder auf gemeinsame alte Quellen hinweisen; s. Charles p. XLIV f. u. LXXIII f.; s. nächstes Kapitel.

Periode schon schriftlich fixiert gewesen zu sein scheinen, wird in seiner jetzigen Gestalt als ein Produkt jener Zeit angesehen, in welcher der Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern am heftigsten gewütet hat. Auch dieses ursprünglich hebräisch geschriebene Buch ist nur in einer äthiopischen und zum Teile griechischen (der Vorlage der ersteren) Uebersetzung auf uns gekommen[1]). Für unsere Zwecke können wir das ganze, trotz der äusserst mangelhaften Komposition, als eine für den ganzen Zeitabschnitt repräsentative Einheit betrachten. Das Verhältnis der einzelnen Traditionsrollen zur ganzen Komposition ist etwa das der Einzelinstrumente zu einem aus ihnen gebildeten, schlecht geleiteten Orchester. Alle spielen dieselbe Weise, der Eindruck des ganzen ist stärker, aber weniger klar, als der eines jeden Einzelinstruments für sich allein. Der gemeinsame Grundgedanke: der Sieg der Gerechtigkeit, derselbe wie im Buch der Jubiläen, das ihn eben dem Henochbuch entnommen hat: Der Fall der Wächter und ihre Bestrafung, (die Sintflut), das letzte Gericht und das messianische Reich sind die, beiden gemeinsamen Elemente. Auch die Projizierung des Motivs vom Siege der Gerechtigkeit in die Geschichte Israels ist noch bis zu einem gewissen Grade beiden gemeinsam. Denn bei aller Mangelhaftigkeit der Entwickelung, erscheint doch diese Projektion im Buche der Traumgesichte (83—90) und in der Zehnwochen-Apokalypse (93 und 91, 12—17) ziemlich klar angedeutet. Und dasselbe gilt auch von der Verwertung von Elementen aus Platos Individual-Eschatologie zum Ausbau des prophetischen Gedankens von dem letzten Gericht und dem messianischen Reiche, was wiederum im Jubiläenbuch nur angedeutet erscheint. Aber diese Verschiedenheit in der Konzentrierung des Hauptinteresses bezeichnet, von dem hier massgebenden Gesichtspunkt aus, die Verschiedenheit der Aufgaben, welche sich die Verfasser dieser Schriften gestellt haben. Der Verfasser der Jubiläen will die Geschichte Israels darstellen, alles andere ist ornamental und dient diesem einzigen Zwecke. Er hat also, inbezug auf den theokratischen Gedanken, dieselbe Aufgabe vor sich, wie Plato: einen diesseitigen Idealstaat mit mythologisch-eschatologischer Ornamentierung. Dem entspricht es, dass, wie bei Plato (s. oben), so auch in Jubiläen, die tatsächliche

[1]) Uebersetzung Beer in Kautzsch II. 217–310, beruht auf den Textausgaben von Dillmann, Charles u. A., deren Uebersetzungen und Erläuterungen. Ich benutze noch die neueste deutsche Uebersetzung: Das Buch Henoch, herausgegeben im Auftr. d. Kirchenväter-Komm. d. Königl. preuss. Akad. d. W. von Flemming u. Radermacher, Leipzig 1901, und die beigegebenen griechischen Fragmente. KK. 1—32. 89, 42—47. (106 lat.)

Herrschaft der Engel-Wächter, der „Söhne Elohims“ (Plato: παῖδες θεῶν) in die prähistorische Zeit verlegt, während für die Zukunft nur die Homoiosis Theo gefordert und angekündigt wird. Das messianische Reich des Jubiläenbuchs ist ein Reich des Diesseits. Anders im Henochbuch. Soweit die diesseitige Geschichte behandelt wird, kommt auch hier der Gedanke Platos zum Vorschein: Zuerst herrschten die Menschen über die Tiere, dann wurden Tiere zu Herrschern über die Tiere eingesetzt, wobei unter „Tiere“ Menschen und unter „Menschen“ Engel zu verstehen sind (Hirten-Apokalypse: 85—90), und auch der letzte Herrscher erscheint hier als weisser Farre (90, 37), obschon der makkabäische König, der hier gemeint sein mag, vom Verfasser offenbar als Messias angesprochen wird (zum Bilde: Staat-Herde bei Plato s. oben). Allein in der jetzigen Komposition verschwindet das Interesse an der eigentlichen Geschichte vor dem am jenseitigen messianischen Reiche. Der Jenseitscharakter des zu erwartenden messianischen Reiches (auch am Schlusse der Zehnwochen-Apokalypse, 91, 15—17, angedeutet) drückt dem Henochbuch als Ganzem dessen eigentümliches Gepräge auf: das messianische Reich wird durch die Auferstehung der Toten eingeleitet, die Gerechten werden zu Engeln des Himmels. Messias ist ein jenseitiges, präexistentes Wesen, sonst als „Menschen-Sohn“ wird er doch auch als „Sohn Gottes“ bezeichnet, mit dem zusammen der Vater das messianische Reich regieren wird (s. besonders 51. 104. 105). Die Homoiosis Theo wird bis zu einem Grade gesteigert, wo sie sich selbst aufhebt, die Menschen werden zu göttlichen Wesen und stehen unter der unmittelbaren Herrschaft Gottes und des göttlichen Messias. Dem entspricht es, dass der Berührungspunkt des Henochbuchs mit Plato nicht den Idealstaat, als vielmehr die Eschatologie betrifft: Der innige Zusammenhang zwischen Weltbild und Eschatologie, die oft frappante Uebereinstimmung oder doch Aehnlichkeit von Einzelheiten in der Durchführung dieses Zusammenhangs in unserem Buche und bei Plato, besonders in der Republik (letzte Partie, s. oben), ja die naturwissenschaftlich-eschatologischen Erlebnisse Henochs sind denen Er's, des Pamphyliers (Rep. 614 b ff.), so ähnlich und in allen Intentionen mit ihnen so übereinstimmend, dass schon diese Tatsache allein für sich auf den Einfluss Platos hinweisen würde. Nun aber bezeichnet die Eschatologie im allgemeinen nur den Rahmen, innerhalb dessen die Berührungspunkte des Henochbuchs mit Plato in die Erscheinung treten, diese selbst hingegen sind viel weitergehend und entscheidender: Das Problem

des Henochbuchs ist das Problem der Republik in der zweiten Fassung (s. oben): Wessen Leben ist glückseliger, das der Gerechten, oder das der Ungerechten? Die Gesichtspunkte, von denen aus die Reden für und gegen geführt werden, sind die drei Postulate Platos (s. oben). Die den Ungerechten in den Mund gelegten Reden erinnern lebhaft an die Reden von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos, ebenso wie die Reden für die Gerechtigkeit an die des Sokrates. Und, was noch mehr wiegt: der innige Zusammenhang der Tugendattribute ist hier noch deutlicher und intensiver durchgeführt, als im Jubiläenbuch. Die Andreia allerdings kommt hier weniger stark zum Vorschein, dafür aber um so intensiver die innere Einheit von Dikaiosyne und Sophia, welch letztere einmal als Hypostase erscheint (42; vgl. 48, 1. 7; 49, 1 ff.; 91, 10 u.). Die Sophrosyne wird durch den echt platonisch formulierten Gegensatz von Wollust und Geist (ἡδονή — φρόνησις) ausgedrückt (67), wie überhaupt die Vertiefung des Begriffs: Geist für unser Buch, trotz dessen sonst anthropomorpher Sprache, charakteristisch ist. Im Anschluss an den „Baum des Wissens" (der Weisheit) wird hier (wie schon Jes. 60, 21; 61, 3) das Bild von der „Pflanze der Gerechtigkeit, der Wahrheit" geprägt, ein Gedanke, der sich später fortgebildet (vgl. Leben Adam und Eva) und in der Hypostasierung aller Attribute in der Kabbala den Höhepunkt erreicht hat. Das, und fast auch alles andere in diesem Buche, hört sich biblisch an, und ist es auch. Und doch haben wir es hier mit einem der merkwürdigsten Produkte zu tun, die aus der Vereinigung der biblischen mit dem kongenialen Attributenmotiv Platos hervorgegangen sind[1]).

[1]) Der Zusammenhang zwischen Eschatologie u. Weltbild im Buche Henoch bedarf keines besonderen Nachweises, haben ja alle späteren apokryphischen Schriften diese Elemente daraus geschöpft. Für die Berührungspunkte mit Plato wäre besonders auf Henoch 22 u. Rep. 614 zu verweisen: die Trennung der gerechten und ungerechten Seelen und deren Abführung nach verschiedenen Aufenthaltsorten im Weltenraum; vgl. noch Hen. 10,4 u. 27,2; ferner Hen. 17,5, Feuerströme, u. Phädon 111 a. 112e f.; vgl. Hen. 67,6; 71,2. 6; Hen. 8,1 f., die Aenderung der Himmelsordnung infolge der Sünden, u. Politikos 269a f. — Beer S. 228 fragt: „Was haben die breit ausgesponnenen Theorieen über Sonne, Mond, Sterne, Winde u. dgl. (Kap. 72–82, das astronomische Buch) mit dem messianischen Gerichte zu tun?" und meint, dass 80,1 ff. vom Erzähler herrührt, der sich hierdurch mit dem Stück Kap. 72–82 abfindet. Wir sehen nun, dass diese Frage gar nicht gestellt werden kann, Eschatologie und Weltbild gehören eben so enge zusammen, wie Sophia (Astronomie) und Dikaiosyne! Und wenn Hen., Kap. 2–5, die Gesetzmässigkeit in der Natur als Evidenz für die Notwendig-

keit der Gesetzmässigkeit (Sophrosyne) im Leben angeführt ist (vgl. 18,15 ; 21,6), so wissen wir, dass dieser allerdings biblische Gedanke hier in platonisch gefärbter Ausführung vorgetragen wird (vgl. oben). — Auch dass das Henochbuch, ebenso wie die Republik Platos, ein Hymnus auf die Gerechtigkeit ist, bedarf keines weiteren Nachweises, doch vergleiche man 81,4: Selig (אשרי, εὐδαίμων, μακάριος) der Mann, der als ein Gerechter und Guter stirbt usw., 82,4: Selig sind alle Gerechten usw., 98 ff. und 103,5 f.: Reden für die Gerechten und gegen die Ungerechten, 102—104: Rede zum Schutze der Adikia und Gegenrede zum Beistand der Dikaiosyne, mit den Reden Thrasymachos, Glaukons und Adeimantos im ersten und zweiten und mit der Rede Sokrates im zehnten Buche der Republik. Die Frage, ob das (im älteren biblischen Schrifttum so seltene) den Sprüchen und besonders den Psalmen eigentümliche אשרי (und noch wahrscheinlicher die μακάριοι der Bergpredigt) auf das griechische εὐδαίμων in der speziell platonischen Färbung zurückzuführen ist, braucht hier nicht untersucht zu werden, vom Henochbuch (auch vom slavischen, s. w. u.) kann dies ohne weiteres behauptet werden; das geht besonders noch daraus hervor, dass auch den Ungerechten die „freche Rede" in den Mund gelegt wird: „Selig sind die Sünder usw." — Das ist die Behauptung des Thrasymachos. Zur Diskussion gegen die frechen Reden der Sünder und Ungerechten aus dem Gesichtspunkt der drei Postulate: Dasein (Beweis: Schöpfung), allwissende Vorsehung und Unbestechlichkeit, vgl. bes. 92,10 f. 98,6. 10; 100,10. 11. 12. Kap. 101; 104,1. 7 f. u. w. u. z. slav. Henoch (ob wohl 98,10 ursprünglich „weil er — statt „ihr" — kein Lösegeld kennt" gestanden haben mag, der Sinn ist in jedem Falle der von 100,12, nach Ps. 49,8. 9; s. Beer z. St.). Die drei Postulate an sich sind gewiss biblisch, s., z. B., Jer. 32,17 f.; Job 22; Ps. 94 u., doch hier entscheidet der schematisch formelhafte Zusammenhang des ganzen (von dem allerdings auch Job 22 etwas verrät). Auf diesen führt auch 96,4: der Reichtum lässt die Sünder gerecht erscheinen, vgl. Republik. — Zur Stellung der Tugendattribute, also des platonisch durchgeführten Attributenmotivs im Buche Henoch sind besonders jene Stellen zu beachten, in welcher die Weisheit zur Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt wird: 5,8 f.; 10,16: καὶ ἀναφανήτω τὸ φυτὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀληθείας (vgl. 84,6; 91,8. 11; 93,2. 5. 10); 32; 37; 42 (bes.); 48,1 f.: die Quelle der Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit (vgl. 67,13); 49,3: Zitat Jes. 11,2! (vgl. 61,11); 58: Gerechtigkeit-Heiligkeit; 60; 61,3 f.; 62,2; 63,2 f.; 82,2 f.; 84,1 ff.; 90,10. 11.; 92,1 f.; 93; 91,12 f.; 98,2. 3: Königswürde ohne Weisheit! 99,10; 100,6; 104,12; 105; zu 82,3: Weisheit besser als vortreffliche Speisen (108,9) vgl. Rep. 585b ff.; die Sophrosyne ist in der Heiligkeit und der, in gleichem Masse wie die Gerechtigkeit betonten Reinheit des Lebens gegeben. Ist ja die Vermischung der Engel mit den Töchtern Adams der Ausgangspunkt aller Sünde auf Erden. Der Sophrosyne entspricht hier die Vertiefung des Begriffs: Geist, 15,4 f.; 67,8 f., wofür auch das gewissen Partieen des Henochbuchs eigentümliche göttliche Attribut „Herr der Geister" bezeichnend ist. Die Andreia tritt zurück, das ist im jenseitigen Charakter des hier angekündigten messianischen Reiches begründet, doch findet auch dieses Motiv seinen negativen Ausdruck in der oft, besonders in der Widerlegung der Reden der Ungerechten, wiederkehrenden Betonung, dass alle Macht und Kraft

der Sünder eitel und nichtig sind. In Sätzen, wie 98,12: die Gerechten werden am Tage des Gerichts den Ungerechten den Hals durchschneiden und werden sie töten ohne Erbarmen, 90,19 u. 91,12, ist natürlich der Gedanke ausgesprochen, dass zuletzt Recht und Macht nicht im Widerspruch zu einander stehen werden. Dass der Verfasser von 98,12 in seiner Begeisterung für die Gerechtigkeit sich zu weit hat hinreissen lassen, wird man zugeben, höchst wahrscheinlich aber handelt es sich um einen Uebersetzungsfehler: Es gibt weder im biblischen noch im talmudischen Hebräisch eine Phrase, die man so übersetzen könnte (im talm. Hebr. sagt man wohl: den Kopf abschneiden). Berücksichtigt man das Bild von 90,19 u. 91,12: den Gerechten wird ein Schwert in die Hand gegeben, so liegt es nahe an die ähnliche Situation in Ez. 21,33. 34: חרב אל צוארי חללי רשעים zu denken. Wie dem nun auch sein mag, wenn Beer, S. 231 a, meint, dass solche Aeusserungen nur aus dem Munde eines Juden kommen können, und denjenigen, die einen christlichen Verfasser annehmen, vorwirft, dass sie Luk. 9,55 vergessen, so vergisst er mehr als eine Lukasstelle: die Geschichte des Christentums! Uebrigens handelt es sich hier nicht um die „Feinde" der Gerechten, sondern um die Ungerechten. Es ist unwissenschaftlich, diesen Massstab an eine eschatologische Apokalypse anzulegen. — Zur Kombination des platonischen Attributenmotivs mit dem biblischen der Dreizehnformel vgl. 6,5; 27,4; 39,2 f.; 40,9; 50,4. 5; 57,5; 60,25; 61,11 f.; 71,3; 83,8 u. 84,5 (Idee des zu errettenden Rests).

Das Buch Henoch hat sich in den Kreisen des talmudischen Judentums bis in das Mittelalter hinein erhalten: Jellinek, Hebr. Quellen für das Buch Henoch, Z.D.M.G. VII, 249; Beth-Hamm. II. 114 ff., IV. 129 ff., V. 170 ff.; Goldschmidt, das Buch Henoch, 1892, S. XII. Beer 219,b. —

Das slavische Henochbuch: The Book of the secrets of Enoch, Morfill and Charles Oxford, 1896. Das slavische Henochbuch von N. Bonwetsch, Berlin, 1896, in Abh. d. kön. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, philol.-hist. Klasse, neue Folge, B. 1. Nr. 3. Von unserem Gesichtspunkt aus wird man sich (gegen Charles und Bonwetsch) für die ältere Ansicht entscheiden, dass der slav. H. eine zusammenfassende Bearbeitung des älteren Henochbuchs ist, wenn man auch der neueren Ansicht wird zugeben müssen, dass im slav. H. viele Einzelheiten aus anderen Quellen geschöpft und manches aus eigenem hinzugefügt worden ist. Der etwa zur Zeit Philos, mit dem er vielfach Berührungspunkte hat (Charles), griechisch (aber auch nach Charles teilweise nach einem älteren hebräischen Original) schreibende Verfasser stellte es sich zur Aufgabe, das in seiner Komposition sehr konfuse ältere Henochbuch in einem leicht übersichtlichen Auszug darzustellen, wobei er aber in Einzelheiten vielfach selbständig vorging. In der Tat, wenn man den Inhalt des slav. Henoch wiedergibt, gibt man zugleich den des älteren wieder, nur dass man (von wenigen Ausnahmen, in Nacherzählungen und Mahnreden, abgesehen) Wiederholungen vermeidet. Dafür spricht übrigens schon allein die Tatsache, dass im slav. Henoch auf Dinge als bereits besprochen hingewiesen wird, die sich aber nicht hier, sondern im älteren Henochbuch finden (Charles, S. XXV). Der Ausgangspunkt ist der Fall der Engel-Wächter (7. 1; 18. 1 f. 7. 9; (33,11; 40,9)). Henoch lernt viel Natur-

3. Das Adambuch. Nach der allgemeinen Annahme hat es ein, in vorchristlicher Zeit hebräisch abgefasstes Adambuch gegeben, auf das die vorhandenen Rezensionen von jüdischen und christlichen Adambüchern und Legenden zurückzuführen sind. Für uns kommen nur die lateinisch erhaltene Schrift: Das Leben Adams und Evas, und die griechisch erhaltene Apokalypse Moses in Betracht[1]). Da der literarische Tatbestand unzweifelhaft

wissenschaft, besonders Astronomie im Zusammenhang mit Eschatologie (7,1 f.; 9,1 f.; 10,4 f.; 39,1 f.; 40,12; 42,1 f.; 65,6. 7: mit der Realisierung des messianischen Reiches wird die Zeit, oder doch die Messbarkeit der Zeit aufhören (vgl. Saadja, im ersten B. dieser Schrift S. 550), das messianische Reich ist also jenseitig). Dem Charakter dieses Buches entspricht es, dass das Attributenmotiv und Schema hier nicht so häufig hervortritt, dafür aber in entscheidenden Punkten umso schärfer: die Weisheit als Hypostase: 30,8; vgl. 30,10. 12; 58,2. 3. Das gilt besonders von zwei Punkten: von der Betonung der Seligkeit der Gerechten, die hier an Deut. 27 anklingt und sich als mittlere Phase zwischen Plato und der Bergpredigt repräsentiert: 41,2 (s. Bonwetsch); 42,6 f.; 48,9; 52.1 ff. (bes.); 61,3; 62,1 f., und vom Gesichtspunkt der drei Postulate: 45; 46,3; 47,5; 50,1; 53,1—3; 59,1 f., der hier klarer als im älteren Henochbuch hervortritt. Charles zu 45,3 zitiert u. a. Sibyll. VIII, 390. 391: οὐ χρήζω θυσίης ἢ σπονδῆς ὑμετέρηφιν οὐ κνίσσης μιαρῆς κτλ., vgl. hierzu Nomoi 906de: Τίσιν ... ὁμοίους φύλακας εἶναι θεοὺς ... πότερον κυβερνήταις, λοιβῇ τε οἴνου κνίσῃ τε παρατρεπομένοις αὐτοῖς, ἀνατρέπουσι δὲ ναῦς τε καὶ ναύτας; In der, auch in d. talm. Literatur verbreiteten Theorie der sieben Himmel weicht der slav. H. vom älteren ab, in welchem Weltbild u. Sphärentheorie Plato viel näher stehen, s. bes. 17—19 (18, 6. 7); 87, 2. 3. 7. Der Gottesbegriff ist im slav. H. strenge formuliert, Einleitung, trotz der sonst anthropomorphen Sprache, bes. 39,3 f. und der Merkabalehre, 20,3; 21,1 f.; 25,4 (d. Thron geschaffen!), die es mit dem älteren H. 14,18; 18,8; 25,1. f.; 45,3; 46,1; 51,2; 62,3; 71,7, gemeinsam hat. Ueberhaupt erscheint hier der Begriff des Geistes, des Unkörperlichen, sehr vertieft, Einl.; 20,1; 29,3 und in der Richtung der Ideenlehre im Sinne Philos 24,2. 4; 25.1; 30,10; 32,1; 47,3; 48,5; 51,5; 65,6. In Adoil, 25,1, vermutet Charles יד אל, doch liegt es näher, an Ἄδηλον zu denken, aus dem nach dem slav. H. (s. d. eben angeführten Stellen) das Sichtbare hervorgegangen ist. Weitere Berührungspunkte mit Plato, aber philonisch gefärbt, sind die Lehren von der Präexistenz d. Seele, 23,4. 5 und der Unfreiwilligkeit der Sünde, trotz der Willensfreiheit, 2,3; 30,15. 16. An d. Attributenschema des Jubiläenbuchs erinnert das Datum der Geburt und Entrückung Henochs: am 6 Siwan! 68. Ueber d. slav. H. in d. jüd. Literatur, s. Charles, S. XXXI, XXXIII, XXXVIII. In der Tat, es gibt kaum irgend eine wesentliche Aeusserung im slav. H., die sich nicht vielfach in d. talm. Literatur wiederfindet.

[1]) Apocalypsis Mosis in Apocalypses apocryphae, ed. Tischendorf, 1866; Vita Adae et Evae, mit Ergänzungen aus der griechischen Rezension d. Ap. M., ed. v. Wilhelm Meyer, München 1879, in Abh. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. I. Cl. B. III. Abth.; Apocalypse of Moses, Fred. C. Conybeare in Jew. Qu. Rev.,

darauf hinweist, dass die Uebersetzer in der Anordnung der einzelnen Teile der Urschrift ziemlich frei vorgegangen, und da ferner die einzelnen Legenden so beschaffen sind, dass sie in jedem Falle einzeln für sich, schriftlich oder mündlich, fixiert worden waren, bevor sie in den Rahmen einer Schrift gebracht worden sind, so wird es sich empfehlen, hier die Legenden zunächst einzeln zu betrachten. 1. Nach der Vertreibung aus dem Paradies macht Eva den Vorschlag, auf die Suche nach Nahrung zu gehen, und spricht dabei den Gedanken aus, Gott könnte vielleicht mit ihnen Nachsicht haben und sich ihrer erbarmen (Vita, 2: forsitan rescipiet et miserebitur nobis dominus deus (אולי יראה יהוה אלהים ורחם אתנו), um sie zurück ins Paradies zu nehmen (V. 1—2). 2. Nach der Vertreibung aus dem Paradies macht Eva Adam den Vorschlag, dass er sie töte, da ja sie die eigentliche Schuld trägt, er könnte dann vielleicht wieder ins Paradies kommen. Adam lehnt den Vorschlag ab und macht den Gegenvorschlag, sie könnten ja Busse tun (penitentia — תשובה), vielleicht vergibt Gott und erbarmt sich ihrer und verschafft ihnen Lebensmittel (4: forsitan indulgeat et miserebitur nostri dominus deus etc. — אולי יסלח יהוה אלהים ורחם אתנו). Die vorgeschlagene und auch angetretene Busse, 37 Tage bis zum Halse mit Wasser bedeckt fastend im Tigris (Eva), beziehungsweise 40 Tage im Jordan (Adam) zuzubringen, verläuft resultatlos (V. 3—8; über 9—17, sowie über sonstige Weglassungen, s. Anm.). 3. Nach der Vertreibung aus dem Paradies macht Eva Adam den Vorschlag, er möge sie, die einzig schuldige, nach dem Westen schicken, wo sie den Tod erwarten wolle. Adam geht auf den Vorschlag ein. Nach sechs Monaten in der Einsamkeit wird Eva von Geburtswehen befallen und sie fleht um Erbarmen (19: miserere mei, domine, adiuva me: רחם עלי אלהים והושיעני (יהוה?). Aber sie wird nicht erhört. Gottes Erbarmen war nicht um sie (nec erat misericordia dei circa eam). Ihre Stimme dringt zu Adam, der herbeikommt und für sie betet. Das Gebet wird erhört, das heisst, das Kind (Kain) wird geboren, dann kommt der Erzengel Michael, bringt Adam verschiedene Samenkörner und lehrt ihn den Ackerbau (V. 18—22; 23—24: Kain u. Abel, Geburt

---

Jan. 1895, engl. Uebers. der armenischen Rezension; Das Leben Adams und Evas, deutsche Uebers. d. latein. und griech. Rezension von C. Fuchs in Kautzsch II. S. 507—528; das altkirchenslavische Adambuch, veröffentlicht von Jagić, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss., phil.—hist. Kl. XLII, 1893, 1 ff., habe ich nicht gesehen.

Seths; Apokal. 1—5 Anf., aber mit Weglassung der Vorgeschichte). 4. Nachdem wir aus dem Paradies vertrieben worden waren, so erzählt Adam seinem Sohne Seth, da kam zu mir, als wir beim Gebete waren, der Erzengel Michael, der Bote Gottes (nuntius dei — מלאך ה' (אלהים?), und ich sah die Merkaba (currum), und ich war entrückt worden in den Garten der Gerechtigkeit (paradisum iustitiae — גן המשפט). Und ich sah den Herrn sitzen, und sein Anblick war ein unerträglich brennend Feuer (et vidi dominum sedentem et aspectus eius erat ignis incendens intolerabilis — וארא את אדני ישב ומראהו אש אכלה מאין נשא), und viele Tausende von Engeln umstanden die Merkaba, rechts und links (a dextris et a sinistris — מימין ומשמאל; man hat aber an מימינים ומשמאילים zu denken). Ich erschrak, und ich hörte die Stimme Gottes: Du wirst sterben, weil du auf die Stimme deines Weibes gehört hast. Als ich dies hörte, warf ich mich zu Boden, betete an den Herrn und sprach: „Mein Herr, allmächtiger Gott, barmherzig, heilig und treu. Möge der Name des Andenkens Deiner Herrlichkeit nicht ausgelöscht werden", wenn Du mich sterben lässt (s. Anm.), verwirf mich nicht vor Deinem Antlitz, den Du aus Erdenkot gebildet, und von Deiner Gnade verstosse nicht, den Du gross gezogen [27: domine mi, omnipotens deus et misericors sancte et pie, ne deleatur nomen memoriae tuae maiestatis, . . . ne proicias me a facie tua quem de limo terrae plasmasti, nec postponas gratiae tuae quem nutristi: אדני אל שדי ורחום קדוש ונאמן אל יִמַּח שֵׁם וכר כבודך אל תשליכני מלפניך אשר עפר טן האדמה יצרת [ני] ומחסדך [ובחסדך] בל תדחה אשר גדלת]. Da hörte ich die Stimme Gottes, die mir versprach, dass meiner Liebe zum Wissen (diligens scientiam, φίλος ἐπιστήμης oder φιλεπιστήμων, אוהב דעת) wegen, mein Same ewig erhalten bleiben wird. Und da warf ich mich zu Boden und sprach: „Du bist der ewige Gott, der Höchste, und alle Geschöpfe geben Dir Preis und Lob, Du bist über jeden strahlenden Lichtkörper das wahre Licht, das lebendige Leben, die Kraft von unerfasslicher Grösse, Dir geben Preis und Lob die geistigen Scharen, Du vollziehst am Menschengeschlecht (Geschlecht Adams?) die Wunder Deiner Barmherzigkeit":

[tu es aeternus deus et summus et omnes creaturae tibi dant honorem et laudem. tu es super omne lumen fulgens vera lux, vita vivens, incomprehensibilis magnitudinis virtus. tibi dant honorem et laudem spirituales virtutes. tu facis cum genere humano (Adae?) magnalia misericordiae tuae: אתה הוא אל עולם עליון וכל הבריות יתנו לך

כבוד ותהלה. אתה הוא על כל מאורי נגה אור א מ ת חֵי החיים כח גדול אין לשער. חילי הרוחות יתנו לך כבוד ותהלה. אתה הוא עושה נפלאות רחמיך עם דור האדם].

Dann führte mich der Erzengel Michael aus dem Garten der Heimsuchung (de paradiso visitationis — גַּן הַפְּקֻדָּה, oder גַּן פְּקֹד; s. Anm.) und brachte mich an meinen früheren Ort (V. 25—29). 5. Adam erkrankt und fühlt das Ende nahen. Da bittet er Eva und Seth, sich Asche aufs Haupt zu geben und vor das Paradies zu gehen, sich hinzuwerfen und vor dem Angesicht Gottes zu klagen. „Vielleicht erbarmt er sich dann und sendet seinen Engel hinüber zum Baume seiner Barmherzigkeit, aus dem das Lebensöl fliesst", und gibt ihnen etwas davon, um die Schmerzen zu lindern (36: forsitan miserebitur et transmittet angelum suum ad arborem misericordiae suae, de qua currit oleum vitae etc.: אולי ירחם ושלח את (טלאכו לעץ הרחמים (רחמיו?). Sie tun so, beten aber viele Stunden vergebens, endlich erscheint Michael und verkündet ihnen, dass ihre Bitte nicht gewährt werden könne, von diesem Baume würde den Menschen erst am Ende der Tage gegeben werden (Auferstehung; V. 30—44; Apok. M. 5—14 mit Varianten). 6. Eva erzählt ihren Kindern den Sündenfall und die Vertreibung: Der Satan, in seiner Bemühung, sie zu bereden, zeigte ihr um den Baum der Erkenntnis „eine grosse Herrlichkeit". (18: δόξαν μεγάλην — כבוד גדול). Dadurch gewonnen gewährt sie dem Satan den Eintritt ins Paradies, damit er ihr die Frucht zugänglich mache. Der Satan aber schützt vor, dass es ihn reue, und nimmt ihr so den Eid beim Throne Gottes, den Cherubim und dem Baume des Lebens ab, dass sie auch ihren Mann dahin bringen werde, von der Frucht zu essen. Bevor aber der Satan ihr die Frucht zugänglich macht, versenkt er (der in der Schlange erscheint) in diese „das Gift seiner Schlechtigkeit, d. h. seiner Leidenschaft, denn die Leidenschaft ist der Anfang aller Sünde" (19: τὸν ἰὸν τῆς κακίας αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ. ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας). Sie isst von der Frucht, und da öffnen sich ihre Augen, und sie bemerkt, dass sie entblösst ist von der Gerechtigkeit, mit der sie früher bekleidet war (20: ὅτι γυμνὴ ἦμην τῆς δικαιοσύνης ἧς ἤμην ἐνδεδυμένη) und sie erkennt, dass sie ihrer Herrlichkeit (δόξα) beraubt ist. Sie beredet nun auch Adam, zu essen. Er tut so. Bald aber erkennt auch er seine Entblössung von der Herrlichkeit Gottes (21: τῆς δόξης τοῦ θεοῦ — כבוד ה'). Bald hören sie den Erzengel Michael die Trompete blasen und sehen den Thron

Gottes im Paradies einherziehen, um sie zu richten. Sie verstecken sich. Gott fragt, versteckst du dich, Adam, vor mir? Kann sich ein Haus vor seinem Hersteller verstecken? (23: μὴ κρυβήσεται οἶκος τῷ οἰκοδομήσαντι αὐτόν;). Gott spricht den Fluch aus und ordnet die Vertreibung aus dem Paradies an. Adam aber bittet die damit beauftragten Engel, dass sie ihn noch Gott anrufen lassen, dass er mit ihm Mitleid habe und sich seiner erbarme. Und er betet: Vergib mir o Herr, was ich getan! (27: συγχώρησόν μοι, κύριε, ὃ ἐποίησα — סלח לי ה' על אשר עשיתי). Gott bedeutet nun den Engeln, dass sie durch ihre Milde die Gerechtigkeit seines Richterspruchs in Frage stellen, und da werfen sie sich hin und rufen: Gerecht bist Du, o Herr, und recht richtest Du (δίκαιος εἶ, κύριε, καὶ εὐθύτητας κρίνεις — צדיק אתה' ה' ומשרים תשפט). Die Bitte Adams, vom Baume des Lebens essen zu dürfen, wird von Gott dahin beschieden, dass dies nur den Gerechten nach dem Tode zuteil werden wird (Auferstehung). Endlich gestattet Gott den Engeln, der Bitte Adams zu willfahren und ihm vier Arten von Wohlgerüchen, die er zum Weihrauchopfer verwenden will, um so die Erhörung seiner Gebete zu erzielen, mitzugeben, damit sie (und die beigegebenen diversen Samen) Adam zur Nahrung dienen (Ap. M. 15—30).

Das gemeinsame Motiv all dieser durch Zusätze leicht zu einem Ganzen verarbeiteten Legenden ist der Versuch Adams (oder Evas), durch Anrufung der Attribute der Dreizehn-Formel Gnade zu erlangen. Der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade tritt besonders stark in den parallelen Erzählungen (4. 6; s. Anm.) von Adam und Eva hervor. Auch dass der Satan (Nr. 1.) die Gnade verhindern und Michael fördern will (und zuletzt auch teilweise gewährt) entspricht ganz dem uns bekannten biblischen Attributenschema. Dazu gehört auch das Khabod, das der Satan am verbotenen Baume vorgaukelte, das aber die ersten Menschen in Wahrheit vor dem Sündenfall besessen und eben durch diesen verwirkt haben. Das platonische Attributenmotiv erscheint eigentlich nur in der Erzählung Evas (Nr. 6; in Vita nicht enthalten!), ist aber auch in der parallelen Erzählung Adams (Nr. 4), durch die Wendung, dass die Sünde schliesslich doch aus Liebe zum Wissen geschehen ist, leise angedeutet. Sollte nun die erstere einmal einen Bestandteil des ursprünglichen hebräischen Adambuchs gebildet haben, so wäre diese Komposition als eine Kombination der beiden Attributen-

schemen anzusehen, was ja die Erzählung Evas schon für sich unstreitig auch ist[1]).

---

[1]) Der Satan in Nr. 1 scheint später hinzugekommen zu sein, passt aber zum Schema und mag ursprünglich sein; ähnlich verhält es sich mit der Schlangenepisode in Nr. 5 — מלאך ה' in Nr. 4 ist besonders zu beachten, es scheint sich hier um den „Malakh Jahve" zu handeln. Wenn Fuchs, S. 510, richtig sieht, dass der Verfasser daran Interesse zeigt, dass der Name Gottes nur von den Engeln ausgesprochen wird, so passt ja auch das in das biblische Attributenschema. Allein Adam u. Eva sagen oft, wie angedeutet אל ה'; doch mag dies vielleicht von Nr. 6 allein zutreffen. — V. 27: ne deleatur nomen memoriae tuae maiestatis übersetzt Fuchs: Lass nicht untergehen den Namen, der Deiner Majestät gedenkt. Es erschien ihm offenbar hart, dass hier der Name Gottes gemeint sein soll. In Wahrheit jedoch haben wir hier nur einen derberen Ausdruck für den Gedanken von Jos. 7,9: והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול — auch Adam hat eben den „Grossen Namen", eine Variation der Dreizehnformel, angerufen. Damit hängt auch die unmittelbar folgende Stelle zusammen: Ich folge der von Meyer in d. Anm. z. St. mitgeteilten LA. si tu separaveris animam meam a corpore — Ad. bittet eben um sein eigenes Leben, gewährt wird ihm aber nur unauslöschliche Nachkommenschaft (ein Gedanke, der wieder an Plato erinnert; s. vor. Kap. letzten Abschnitt), das passt zum Geiste des ganzen. — גן המשפט ist ebenso charakteristisch für das Attributenmotiv, wie עץ הרחמים, die Merkaba in Nr. 4 u. 6 personifiziert die Attribute der Gerechtigkeit, der Baum d. Barmh. die der Gnade — wir sind bei den Wurzeln des kabbalistischen Weltbilds. V. 29: parad. visitationis et iussionis ist offenbar eine doppelte Uebersetzung von הפקדה (גן), das wir aus dem Attributenschema Jeremias kennen; auf die Vermutung von גן פקוד führt das Wortspiel Jer. 50,21; weniger deutlich Ez. 23,23. — Ob δόξα um den Baum des Wissens an das spezifisch platonische δόξα erinnern soll? es hat fast den Anschein. — In Nr. 6 erscheinen die drei Postulate Platos ziemlich deutlich. Adam kann sich vor Gott nicht verbergen wollen, da Gott sein Schöpfer ist. Auf die Bitte um Räucherwerk für קטרת, ein Gnadenmittel im biblischen Attributenmotiv, erhält Adam solche und noch Sämereien zu seinem eigenen Unterhalt, Gott reflektiert nicht auf das Geschenk des Menschen, er ist unbestechlich! Zum Einfluss Platos in Nr. 6 mag man noch vergleichen Ap. M. 20: ὅτι γυμνὴ ἥμην τῆς δικαιοσύνης ἧς ἥμην ἐνδεδυμένη mit Rep. 457ab: Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται, . . . ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἕνεκα γυμναζομέναις, ἀτελῆ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπόν κτλ. — Hier zeigt sich aber vielleicht auch der Einfluss der biblischen Legende auf Plato: Das Zitat aus Pindaros, um den Gedanken hervorzubringen, dass wer über die Entblössung der Frauen bei den Leibesübungen lacht, des Lächerlichen unreife Frucht seiner Weisheit pflückt, erinnert zu sehr an die biblische Legende, dass der Genuss der Frucht vom Baume des Wissens zur Entdeckung geführt hat, dass Nacktheit des Leibes anstössig ist. Endlich soll noch bemerkt werden, dass von unserem Gesichtspunkt aus Nr. 6 und Nr.

4. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Diese Schrift schliesst sich in ihren Grundelementen an die drei eben besprochenen Schriften an, unterscheidet sich aber von ihnen in der auf uns gekommenen griechischen Bearbeitung (wobei also von dem hebräischen Testament Naphthali zunächst abzusehen ist) durch das intensiv platonische Kolorit des Attributenmotivs. Die Tendenz dieser Schrift ist (jedenfalls in der vorliegenden griechischen Bearbeitung) eine doppelte, eine individuell-ethische und eine politisch-theokratische, wobei das metaphysische Moment noch mehr als in den bis jetzt besprochenen Schriften zurücktritt. Die Söhne Jakobs, deren Leben über das individuell ethische Interesse hinaus auch für die Geschichte ihrer Nachkommen präformativ bedeutsam war (eine Auffassung, die schon den biblischen Erzählungen zugrunde liegt), eigneten sich sehr dazu, zu Helden einer Schrift von den bezeichneten Tendenzen gemacht zu werden. Besonders gilt dies von den Patriarchen Levi, Juda und Joseph, deren Nachkommen eine führende Stellung in der theokratischen Verfassung Israels einnahmen. An der Hand der biblischen Erzählungen, erweitert durch ursprüngliche, aber von den biblischen Schriftstellern eliminierte, und neugebildete legendäre Züge, konnte gezeigt werden, dass das Leben der zwölf Patriarchen, teils negativ, teils positiv, jene Tugendattribute darstellt, deren ideale Ausbildung die Idealverfassung im Leben des Einzelnen und des Staates bedeutet. Es ist die Aufgabe der Republik in umgekehrter Fassung. Dort wird das Ideal im Staate entdeckt, um dann aufs Individuum übertragen zu werden, hier wird vom Leben des Individuums ausgegangen, um auf den Staat, den Gang der Geschichte Israels, zu projizieren. Und so sehr steht diese Schrift, trotz ihres sonst genuinen biblischen Geistes, unter dem Einfluss Platos, dass in gewissen, für unsere Auffassung entscheidenden Partieen nicht nur der Gedankengang, sondern auch die spezifisch platonische Sprache und Diktion verwandt werden konnten.

---

4 zu sehr parallel sind, als dass sie zusammen Bestandteile des ursprünglichen Adambuchs gebildet haben könnten. Sie kommen ja auch in keiner Version zusammen vor (gegen Meyer, S. 22 u. Fuchs 503).

Ueber diese Legenden in der talmudischen Literatur s. Einleitungen von Meyer und Fuchs, bes. aber L. Ginzberg: die Haggada bei den Kirchenvätern usw., Berlin, 1900, S. 42 ff. — Fuchs verwechselt d. v. G. zitierte „Pirke“ (d. R. Elieser) mit Pirke-Aboth und lässt dieses mohammedanisch beeinflusst sein (S. 511).

Ein kurzer Ueberblick über den Inhalt dieser Schrift wird das Besagte bestätigen und eine weitere Orientierung ermöglichen[1]). 1. Ruben gedenkt in Zerknirschung seiner Sünde mit Bilhah. Er war bereits dreissig Jahre alt (aber noch unverheiratet; vgl. IV,1 u. w. u.; vgl. Plato). Das führte ihn zur geschlechtlichen Befleckung. Doch habe er sich nachher eine schwere Busse, besonders auch Fasten, wie strenge Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch, auferlegt (I, 6—10). Nun warnt er seine Kinder vor der Porneia, der gesetzwidrigen sexuellen Leidenschaft. Der Geist der Porneia ist der erste der sieben Geister des Irrtums, der zweite ist der Geist der Völlerei (vgl. die drei Leidenschaften bei Plato), aus denen die anderen folgen, bis zum letzten, dem Geist der Adikia, mit allen Lastern in deren Gefolge im Frohndienst der (der Philosophia entgegengesetzten) Philhedonia (II,1—III,8; die stoische Interpolation, II,3—III,2, schliesst sich in II,9 der platonischen Auffassung vom Range des Geistes der Porneia wieder an). Es folgen drei Verbote (10) und eine längere Rede gegen die Porneia (III,9—VI,4), in welcher die Nacktheit (gegen Plato!) verdammt (11—13), die Porneia als die Quelle alles Irrtums (IV,6 u. wiederholt) und alles Verderbens in der Welt hingestellt (7—9) und durch ein wenig günstiges Urteil über die Frau (vgl. Plato) weiter ausgeführt wird (V,1—VI,4). Dann folgt eine schlecht vermittelte Ermahnung, Levi und Juda zu ehren, da sie zum Richtertum, beziehungsweise zur Herrschaft (die Ruben durch seine Sünde verwirkt hat) berufen sind (VI,5—VII,12). Das Hauptthema dieses Testaments ist die geschlechtliche Reinheit, die Heiligkeit, περὶ σωφροσύνης (gegen die Aufschrift περὶ

[1]) The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, edited from nine Mss., together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments (App. I aus dem Midrasch Wajjissau, ed. Jell. Beth-Hammidrasch III. 1—3, parall. dem Testam. Juda, App. II das hebräische Testament Naphtali, früher ed. von Gaster), by R. H. Charles, Oxford, 1908. Die deutsche Uebersetzung von F. Schnapp, Kautzsch II. S. 458—506 erscheint jetzt, nach der Textedition Charles', veraltet.

In der Einleitung begründet Charles eingehender die schon von Kohler und Gaster vertretene Ansicht, dass unsere Schrift auf ein hebräisches Original zurückgeht, mit der weitergehenden Spezifizierung, dass die zwei sich abhebenden Haupttypen der griech. Uebers. auf zwei verschiedene Rezensionen des hebräischen Originals zurückgehen. Die aus vorchristlicher Zeit stammenden griech. Uebersetzungen sind später von jüdischer und christlicher Seite interpoliert worden. Zur Frage des hebräischen Originals weiter unten.

ἐννοιῶν, in einigen gr. Mss.; viell. aber: über d. reine Gesinnung). Dadurch, sowie durch die Busse und die Sündenvergebung, erhält das ganze einen biblischen Rahmen. An das Henochbuch wird durch die Bemerkung angeknüpft, dass die erste Sünde, die der Wächter, durch den Geist der Porneia geschehen ist, wobei die Verkleidung in Menschengestalt ihnen besonders zum Vorwurf gemacht wird (V,6; vgl. Plato), während der Hinweis auf Levi und Juda auf das Jubiläenbuch zurückgeht. Der Hinweis auf die Keuschheit Josephs (IV,8 f.) soll ebenfalls seinen Beruf zum Herrscher erklären.

2. Schimeon hebt seine Tapferkeit hervor. Diese ist eine Gabe Gottes (II,5: ἡ ἀνδρεία ἀπὸ ὑψίστου δίδοται), aber in der Verblendung seiner Jugend verleitete ihn das Bewusstsein seiner Kraft zu Neid und Hass gegen Joseph, und er trachtete nach dem Leben seines Bruders. Er kannte kein Erbarmen und kein Mitleid (II,4; vgl. III,6). Der Zorn benebelte seinen Verstand (τὸν νοῦν, II,7 u. wiederholt). Als aber seine rechte Hand halbstarr ward, da bereute er seine Sünde und betete zu Gott um Verzeihung (I. II). Es folgen eine Rede gegen Neid und Hartherzigkeit, die falsche Anwendung der Tapferkeit (III), und die Fortsetzung der Erzählung über Joseph, der sich in Egypten als Muster der Güte in der weisen Ausübung seiner Macht erwiesen habe (IV, 1—6) und den Kindern als gutes Beispiel dienen möge (IV,7—V,2). Nach einem Reflex aus dem Testament Rubin gegen die Porneia (V, 3) kommt ein historisch-eschatologischer Ausblick im Stile des Henochbuchs, das als Quelle angegeben wird, obschon hier auch Elemente aus dem Jubiläenbuch verarbeitet sind: Die Nachkommen Schimeons werden durch die Porneia umkommen und sich gegen Levi mit dem Schwert erheben, aber vergeblich. Levi und Juda sind zur Führung bestimmt. Unter ihrer Herrschaft wird Israel siegreiche Kämpfe durchführen, dann wird das messianische Zeitalter kommen, Gott wird das Land mit der Gegenwart seines Khabod verherrlichen (VI, 4. 5), die Menschen werden (in richtiger Anwendung der Andreia) über die bösen Geister herrschen (VI,6; beachte das spezifisch platonische βασιλεύσουσιν), und auch er, Schimeon, selbst wird in Euphrosyne (VI,7) auferstehen (V,4—VII,3). Das Hauptthema dieses Testaments ist also die Andreia (der Titel περὶ φθόνου trifft ein, wahrscheinlich auch literar-historisch, nur sekundäres Moment).

3. Levi beginnt mit einem Ereignis vor seiner Rache an Sichem wegen Dina (vgl. II,2 m. V,3f.). Gottes Geist der Einsicht kam über ihn und er sah, wie Sünde und Ungerechtigkeit die Herrschaft führten. Er betete, da überkam ihn der Schlaf, und siehe da, der Himmel öffnete sich, ein Engel erschien und führte ihn durch die (drei oder sieben) Himmel und erklärte ihm das Weltbild auf eschatologischer Grundlage, im Sinne des Henochbuchs (II,1—V,7). In dieses an das letzte Gericht reichende Welt- und Geschichtsbild sind Elemente aus dem Jubiläenbuch eingearbeitet: Levi, dem eben die Sophia, die astronomisch-eschatologische Wissenschaft zuteil wird, ist ausersehen zum Diener Gottes, um seine Geheimnisse Israel zu verkünden (II,10). Gott ist sein Teil, sein Acker, sein Weinberg, seine Ernte und sein Gold und Silber (12: Komb. v. Bibel u. Plato). Er wird als das Licht der Erkenntnis in Jakob leuchten, wie die Sonne im Hause Israel (IV,3, vgl. 5). Er und seine Nachkommen werden über den Segen verfügen, der das Erbarmen Gottes und seine Gegenwart in Israel herbeiführen wird (IV, 4—6; V, 2: das ist der Sinn der durch christl. Interp. verdunkelten Stellen; in 4,41—43 mag das ursprüngl. Aufheben der Hände beim Priestersegen stecken). Der Engel zeigt ihm den himmlischen Tempel und den Thron des Khabod und übergibt ihm Rüstung und Schwert mit dem Auftrag, Rache an Sichem zu nehmen (V, 1—3). Auf seine Frage nach dem Namen antwortet ihm der Engel ausweichend (V, 5. 6; zum Einfluss Platos ist auch III,6 beachtenswert: vernünftiger Wohlgeruch und unblutiges Opfer). Nach einem von Reflexionen begleiteten Bericht über die Vernichtung Sichems, der Stadt der Unverständigen (VII,2: πόλις ἀσυνέτων) für die von ihrem Herrscher begangene Aphrosyne (3) in Israel (VI. VII), erzählt Levi von einer zweiten Theophanie (VIII), in welcher Engel ihn aufforderten, anzuziehen „die Stola des Priestertums und den Kranz der Dikaiosyne und das Orakel der Einsicht (Urim we- Thummim?) und das Kleid der Wahrheit und die Platte des Glaubens und die Mitra des Zeichens (ציץ u. מצנפת gehören zusammen, das Zeichen: קדש לה' war aber am ציץ) und das Ephod der Prophetie“ (2), und ihm alle Insignien des Priestertums und Weihrauch übergaben zum Zeichen, dass ihm und seinen Nachkommen das ewige Priestertum verliehen worden ist; wobei sie aber bemerkten, dass das Königtum Juda zugeteilt ist (14; hier viell. christl. Interpol., vgl. II,11). Diese Vision wird durch Isaak und Jakob

bestätigt, besonders aber unterweist ihn Isaak in den Gesetzen des Priestertums (vgl. Jubiläen), wobei er ihn besonders vor der Porneia warnt und ihm rät, jung zu heiraten (IX; vgl. II,2 u. XI,1: Levi heiratete 28 Jahre alt). Nun folgt das eigentliche Testament, die von einigen Details aus seinem Leben (XI. XII) unterbrochene Ermahnung an seine Kinder (X—XIX). Diese, im ganzen auf dem (als Quelle angegebenen) Henochbuch sich aufbauend, vertieft den schon im Testament Schimeon angedeuteten Gedanken von Degeneration und Restauration. Dieser, allen apokalyptischen Teilen der Testamente gemeinsame Gedanke, ist in seinem ersten Moment stark platonisch stilisiert, wird aber durch das zweite, die Verheissung der Restitution auf Grund der Dreizehn-Formel, wieder in das biblische Attributenschema gefasst (XV,4; XVIII,6. 7: Khabod. 9). Dazu gehört noch besonders die Verheissung, dass sich dann die Türen des Paradieses wieder öffnen, der Baum des Lebens freigegeben und alle Heiligen Gerechtigkeit wie ein Kleid anziehen werden (10—14; vgl. Adambuch). Die Grundnote dieser Ermahnung ist das Lob der Dikaiosyne, Sophia, Heiligkeit (Sophrosyne) und alles, was gut und schön ist (vgl. das. u. XIII, 5—9). Der Tenor der Ermahnung ist derselbe, wie in Sokrates' Verteidigung der Dikaiosyne. Und diese Parallele erstreckt sich hier sowohl auf das häufige Bild von Sophia und Gnosis = Sonne oder Licht und Agnosia = Finsternis, als überhaupt auf die Diktion. Das Hauptthema dieses Testaments ist eben die Lehre, die Sophia (der gr. Titel περὶ ἱερωσύνης καὶ ὑπερφανείας trifft im ersten Teile nur die Oberfläche, ist aber im zweiten ganz ungerechtfertigt). Sophia ist der Inbegriff alles dessen, was „gut und schön" ist, und berechtigt zum Priestertum und zum Königtum (XIII,9 wo Joseph als solcher genannt wird; vgl. oben).

4. Juda erzählt von seiner im Kampfe mit wilden Tieren (vgl. David) und geharnischten Kriegern bewiesenen Tapferkeit (I—VII. IX; letzteres ist wohl vor VIII zu setzen), die ihn aber im Kampfe mit der Leidenschaft verlassen hat. Er heiratete eine Kanaaniterin wegen ihrer Schönheit und ihres Geldes und beging dann die Sünde mit Thamar, zu beiden besonders durch übermässigen Weingenuss verleitet. Nur seine Busse bewirkte es, dass er trotzdem des Königtums, zu dem er bestimmt war, nicht verlustig ging (VIII. X—XIII). Darauf ermahnt er seine Kinder, die daraus folgenden Lehren zu beherzigen (XIV—

XVII) und schliesst mit einer im Stile des Henochbuchs gehaltenen Apokalypse im Sinne von Degeneration und Restauration (XVIII—XXVI), in deren Verlauf er ihnen die Respektierung der Rechte Levis, des himmlischen Königs, zur Pflicht macht (XXI, 1—5). Das Hauptthema dieses Testaments ist die Andreia in ihrer richtigen Anwendung (vgl. Schimeon), gegen Porneia und die auf die Genusssucht gerichtete (vgl. Plato) Habsucht (übereinstimmend mit dem griech. Titel). Der Einfluss Platos ist, mit Ausnahme der ersten Partie, (I—VII. IX, der allein die Erzählungen im Midrasch Wajjissau entsprechen), so evident, dass er sich jedem Kenner Platos sofort aufdrängt. Als besonders markante Punkte seien erwähnt: Das Königsdiadem für einen feilen Genuss verkaufen (XII,4; XV,2. 3. 6), die scharfe Gegenüberstellung von Hedone und Nus (bes. XIII—XV), die widersprechenden und harmonisierenden Aeusserungen über die Zulässigkeit des Weingenusses (bes. XIV u. XVI, vgl. Plato Symposion und „Gesetze" I u. II) und, für sich allein entscheidend, die Verarbeitung der Agada vom Jezer Tobh und Jezer Ra in die platonische Seelentheorie (XX, 1—5), in deren Kontext auch das Postulat der Allwissenheit Gottes das spezifisch platonische Kolorit verrät. Und auch hier ist die Restitution und der endliche Sieg der Dikaiosyne auf Grund der Dreizehn-Formel verheissen (XXIII, 5; XXIV, 1 ff.).

5. Jissachar erzählt die seiner Geburt vorangegangenen Dudaim-Geschichte, indem er die Enthaltsamkeit Rahels hervorhebt (I. II), um dann von seinem Beruf zu sprechen. Er war der Landmann seines Vaters und seiner Brüder, repräsentierte also den Ackerbaustand in dieser kleinen „Republik", und er hielt fest an dem Grundsatz von der Einheit des Berufs, er griff nicht nach der Beschäftigung des Nächsten und verabscheute jede Panourgia (V, 1, l. Z., vgl. VI, 1, Z. 4; β, dessen Text Schnapp folgt, hat beide Stellen missverstanden). Und in diesem Sinne ermahnt er auch seine Kinder, wobei er ihnen einschärft, die Rechte Judas und Levis zu respektieren, also nicht nach einem fremden Beruf zu greifen (V, 7), den Ackerbau nicht zu verlassen, denn nur wer den Grundsatz der Berufseinheit wahrt, ist aller guten Eigenschaften teilhaftig, besonders auch jener in der Richtung der Dreizehn Attribute (V, 2), die Verletzung der Berufseinheit hingegen zieht alles schlechte nach sich (besonders auch in der Richtung der Porneia, VII, 1 ff.; vgl. III, 5 die Entschuldigung für die Ueberschreitung des platonischen Heiratsalters!). Der

Ermahnung (III—V) folgt die zuerwartende Apokalypse von der Degeneration, hier dem Verlassen des Ackerbauberufs (VI, 2, Z. 1 f.), und der auf Grund der Dreizehn-Formel (3. 4) zuerfolgenden Restitution (VI. VII). Dieses Testament behandelt das spezifisch platonische Thema von der Berufseinheit (übereinstimmend mit dem gr. Titel περὶ ἁπλότητος, der aber nicht durch „Einfalt" (Schnapp), sondern durch „Einfachheit" zu übersetzen ist).

6. Sebulun erzählt, wie er in der Affaire Joseph die Forderung des Mitleids und des Erbarmens (so auch d. gr. Titel), besonders gegen Schimeon, Dan und Gad, vertreten habe (I—IV), und ermahnt auch seine Kinder, in demselben Sinne zu handeln, wenn sie anders auch von Gott Erbarmen und Mitleid erwarten (VI). Er war aber auch der Schifffahrer der Familie, für die er den Bedarf an Fischen zu decken hatte (also ein „Stand" der kleinen „Republik"), und auch als solcher übte er viel Wohltätigkeit gegen die Armen aus Erbarmen und Mitleid, wozu er auch seine Kinder auffordert (VII. VIII). Nun folgt die Apokalypse von der Degeneration und Restauration auf Grund der Dreizehn-Formel (IX; beachte v. 7): Wenn das Wasser (hiermit wird an die Schifffahrt angeknüpft) nach einer Richtung geht, ist es stark. Und auch die Konstitution des menschlichen Organismus weist auf die Notwendigkeit eines Hauptes hin. Dieser Grundsatz wird durch die Teilung des Reiches verletzt werden. Dieses Testament behandelt in der Hauptsache das biblische Attributenmotiv, die Verarbeitung des, allerdings ebenfalls biblischen Elements von der Schifffahrt im Sinne einer bestimmten Funktion im Haushalt Jakobs steht unter dem Einfluss Platos.

7. Dan knüpft ebenfalls an die Geschichte Josephs an, gesteht sein Vergehen und verweist auf die Notwendigkeit, die Tugendattribute der Langmut und der Wahrheit (also ארך אפים und חסד ואמת, in Fortsetzung von Sebulun, wo רחום וחנון das Motiv sind; s. bes. III, 1 u. VI. 8, also περὶ ἀληθείας καὶ μακροθυμίας; der gr. Titel περὶ θυμοῦ καὶ ψεύδους, drückt wohl dasselbe negativ aus, verfehlt jedoch die Pointe). In der Apokalypse von der Degeneration und Restitution ist auch hier die Dreizehn-Formel ein leitendes Motiv (V, 9—13, vgl. Adambuch) und die Stellung Levis und Judas Gegenstand des Interesses. Der platonische Einfluss zeigt sich besonders in der innigen Beziehung von Dikaiosyne und Nus, sowie in der Behandlung des Zornmuts (θυμός), des Gegensatzes von

Langmut und Wahrheit. Beides beruht auf der Seelenlehre Platos (vgl. bes. III).

8. Naphtali erzählt kurz über seine Geburt und seine Leichtfüssigkeit, der zufolge er der Sendbote der Familie war (I, 5—II, 1), und knüpft hieran eine Betrachtung über die Seele als Entwickelungs-, Gestaltungs- und Massprinzip des Körpers, sowie überhaupt über Mass und Ordnung (μέτρον, τάξις), als die Prinzipien der Schöpfung. Gott erschuf den Körper nach der Homoiosis des Geistes (II, 2), diesen aber nach seinem eigenen Ebenbild (5). Daraus, dem ersten Postulat, ergibt sich auch die Allwissenheit Gottes, das zweite Postulat (daselbst). Die Prinzipien von Mass und Ordnung zeigen sich sowohl in der Organisation des Menschen (II, 8), wie besonders in der unabänderlichen Gesetzmässigkeit in der Bewegung der Himmelskörper (III,2). Er ermahnt daher seine Kinder, die Prinzipien von Mass und Ordnung in der Gottesfurcht zu beobachten, da gleich die erste Sünde, die der Wächter, in der Verletzung des Prinzips der Naturordnung bestand (II. III). Es folgt die Apokalypse über Degeneration und Restauration auf Grund der Dreizehn-Formel (IV), dann eine Schlussermahnung, sich Levi und Juda anzuschliessen, stets das Gute und Schöne zu tun, alles aber auf Grund des Massprinzips (VIII). Zwischen Apokalypse und Schlussermahnung (offenbar eine mechanische Einschaltung) erscheint eine Erzählung über zwei Träume, welche die Kämpfe um die Herrschaft zwischen Levi, Juda und Joseph präformieren (V—VII), eine Partie, die mit den sonst stark hervortretenden eminent platonischen Motiven in keinem Zusammenhang steht. Dieser Partie entspricht das hebräische Testament Naphthali, in welchem das Motiv des Massprinzips (Charles S. 243, X), sowie das Attributenmotiv überhaupt, nur schwach hervortritt (Die offenkundige Feindschaft gegen Joseph im hebr. Naphthali, im Gegensatz zu der freundlichen Gesinnung im griechischen, ist wahrscheinlich auf das verschiedene Verhältnis zu den Samaritanern in den verschiedenen Abfassungszeiten dieser Schriften zurückzuführen). Von dieser Partie abgesehen ist das Hauptthema dieses Testaments das Mass- und Ordnungsprinzip (περὶ μέτρου καὶ τάξεως; der gr. Titel περὶ φυσικῆς ἀγαθότητος ist ein Rätsel).

9. Gad, der dritte Hauptfeind Josephs (s. Sebulun), gesteht ebenfalls, dass seine Tapferkeit ihn zu Hass und Unversönlichkeit verleitet hat, er tat aber Busse und erkannte, dass man alle

Menschen zum Guten beurteilen und ihre Fehler entschuldigen und verzeihen muss (vgl. bes. IV mit VI, 1. 3—6). Also die Fortsetzung der Dreizehn-Formel ist das Hauptthema dieses Testaments (נשא עון וגו׳; für ונקה לא ינקה vgl. V, 8—11; נצר חסד לאלפים ist vielleicht in Naphthali in der genealogischen Tafel, I, 9f. angedeutet; der gr. Titel, περὶ μίσους trifft blos das negative Moment und verfehlt die Pointe). Der Einfluss Platos zeigt sich auch hier besonders in der Identifizierung von Dikaiosyne und Nus mit der geforderten Tugend und in der Bezeichnung des Gegenteils als Agnoia. Auch die Verdammung der falschen Reden (V, 1, vgl. Naph. III, 1, offenbar gegen den sophistischen Satz vom Menschen als Mass der Dinge), das Postulat der Allwissenheit (3) und das der Vorsehung trotz der scheinbaren Glückseligkeit des Ungerechten erinnern in ihrer Stilisierung lebhaft an Plato. An die Ermahnung, Levi und Juda anzuerkennen, schliesst die Apokalypse an, aber ohne Restitution (VIII, 2).

10. Ascher beginnt, ohne geschichtliche Einleitung, mit einer Betrachtung über das Doppelgesicht der Tugend und der Untugend (übereinstimmend mit dem gr. Titel, der aber die Pointe verfehlt). Der Darlegung liegt der Gedankengang Platos über den Gerechten, der ungerecht zu sein scheint, und den Ungerechten, der gerecht zu sein scheint, zugrunde. Die einleitende Betrachtung verarbeitet die agadische Lehre von den zwei Willen in den Rahmen der platonischen Seelenlehre (I). Das Ziel ist, wie bei Plato, die Begründung der Postulate der Allwissenheit und der Unbestechlichkeit Gottes durch etwaige gute, eigentlich aber nur gut erscheinende Handlungen des Ungerechten (vgl. bes. IV, 3 u. V, 3) und der daraus sich ergebende Hauptsatz (der Republik), dass das Ende der Menschen ihre Gerechtigkeit erweist, je nachdem sie von guten oder bösen Engeln empfangen werden (VI, 4; vgl. Rep. letzte Partie). In der Apokalypse von Degeneration und Restitution (VII) tritt wieder das Dreizehnmotiv in seine Rechte (3. 7). Der Hinweis auf Levi und Juda fehlt in diesem Testament.

11. Joseph erzählt seinen Kindern seine Leidensgeschichte und zieht daraus Lehren und Ermahnungen. Das Leben Josephs eignet sich aber erstens zur Darstellung von Langmut und Versöhnlichkeit, wie er sie gegen seine Brüder, zweitens aber zur Illustrierung der Sophrosyne, wie er sie in seinem Widerstand gegen die Frau Potiphars geübt hat. Das vorliegende Testament

zerfällt auch deutlich in zwei verschieden gerichtete Teile. Die Langmut ist dargestellt in der Erzählung der Schicksale Josephs während des Verkaufs bis er in den Besitz Potiphars gelangt ist und in der daran sich anschliessenden Ermahnung (X, 5—XVIII, 4; zum Hauptthema, μακροθυμία, s. bes. XVII, 2; XVIII, 3). In diese, im ganzen biblische Darstellung ist der Gedanke Platos von der Notlüge eingearbeitet. In seiner Rücksicht gegen die Brüder ging Joseph soweit, dass er allen sagte, dass er ein Sklave sei (d. h. gegenwärtig, indem er es ablehnte, auf die Vergangenheit einzugehen). Die Sophrosyne ist dargestellt in der Erzählung von dem siegreichen Kampfe gegen die von der (nach Bibel und Plato schon durch ihre nationale Zugehörigkeit die Zügellosigkeit repräsentierenden) Egypterin in ihm entfachten Leidenschaft und in der folgenden Ermahnung (III, 1—X, 4; zum Hauptthema s. bes. IV, 1. 2; VI, 7; IX, 2. 3; X, 1—3). Diese beiden Darstellungen sind mit einer allgemeinen Betrachtung eingeleitet (I. II.) und schliessen mit einem die Kämpfe um das Königtum darstellenden Traume, der Ermahnung, die Rechte Levis und Judas zu respektieren (XIX), und einer mangelhaft entwickelten Apokalypse von Degeneration und Restitution. Diese beiden Stücke gehören offenbar zur Darstellung der Langmut. Die Darstellung der Sophrosyne ist offenbar jünger. Bei der Verarbeitung mit der Langmut ist die ältere Darstellung durch einige Striche der jüngeren angepasst worden: durch den Gedanken Platos, dass die Sophrosyne im Grunde Ausdauer (-Langmut), Ueberzeugungstreue und Gedächtnis inbezug auf die in der Jugend empfangenen Grundsätze bedeutet (vgl. bes. II, 7; III, 3; VII, 8; X, 1; XVII, 1), und durch die Erzählung, dass Potiphar nur auf Betreiben seiner, von vornherein auf Sünde bedachten Frau in den Besitz Josephs gelangt ist (unverständlich bleibt es, warum der Bearbeiter nicht die chronologische Ordnung eingehalten hat, was durch einfache Umstellung der beiden Partieen leicht zu erreichen ist). In der jetzigen Gestalt ist das Hauptthema dieses Testaments die Sophrosyne (so auch d. gr. Titel). Die Darstellung der Sophrosyne ist in allen Stücken platonisch, besonders aber die Postulate des Wissens und der Unbestechlichkeit Gottes (IV, 4 f.) und der Gedanke, dass auch der der Sophrosyne ergebene ein gewisses Verlangen nach Ruhm hat (IX, 3).

12. Benjamin knüpft an das Leben Josephs an, stellt diesen als das Muster eines guten Menschen zur Homoiosis hin (vgl. bes.

III,1) und schliesst mit der Apokalypse von Degeneration und Restitution. Das Thema dieses Testaments ist das Gute, die Idee des Guten (vgl. bes. III,1. 2: Καὶ ἔστω ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ ἀγαθόν; IV,1: jedenfalls ἔλεος μιμήσασθε 2. 3; 5,1; VI,1 f.; d. gr. Titel: περὶ διανοίας καθαρᾶς, trifft nicht die Pointe). Die Darstellung sucht es evident zu machen, dass die Idee des Guten der Inbegriff der Dreizehn Attribute ist, welchen der Mensch, in Nachahmung Gottes, nacheifern soll (vgl. bes. II,6; III,6. 7; IV,1: beachte die Verbindung von רחום mit dem spezifisch platonischen: στεφάνους δόξης 2; V,4; VI,6; VIII,1; IX,2 f.; X,3). Gedankengang und Diktion spezifisch platonisch. Besonders zu beachten: die Notlüge (II,6), das Glück des Ungerechten (IV,4 f.), das scheinbare Ungerechtsein des Gerechten (V,5), der Gegensatz zwischen Hedone oder Philhedonia und dem Guten und dem Nus, sowie der Einheit des Charakters (VI).

Man darf nun den Satz mit aller Bestimmtheit aussprechen: Die Testamente der zwölf Patriarchen stellen, in der vorliegenden Bearbeitung, eine Komposition dar, die sich die Aufgabe der Republik Platos gestellt und auf Grund der biblischen Weltanschauung durchgeführt hat. Das hervorstechendste Moment, in dem sich die individuelle und politische Ethik dieser Schrift von der Ethik Platos unterscheidet, ist das Motiv der Dreizehn Attribute, der Gnade, ein Motiv, das Plato nirgends auf Kosten der absoluten Gerechtigkeit betont (Parallelen unter den biblischen Schriften s. zweites Kapitel). Die Entwickelungsgeschichte dieser Schrift, die wohl hauptsächlich im makkabäischen Zeitalter vor sich gegangen, wenn auch ihre Anfänge weiter hinauf reichen mögen, interessiert uns hier nicht in dem ganzen Umfang der von unserem Gesichtspunkt aus möglichen Beleuchtung dieser Frage. So viel aber ergibt sich auch für unsere meritorische Interessensphäre: Aus der Analyse der Schrift geht hervor, dass gewisse Partieen nur wenig platonische Elemente verraten (bes. in Juda, Naphthali und Joseph), andere dagegen in Anlage und Durchführung fast rein platonisch sind (bes. Ascher, weniger entschieden Benjamin, und die oben bezeichneten Partieen in den genannten drei Testamenten), während sich die meisten als eine engere Synthesis der beiden komponierenden Motive darstellen. Berücksichtigt man nun, dass in den aufgefundenen hebräischen Parallelen (für Juda und Naphthali) das platonische Moment so schwach angedeutet ist, dass es aus diesen

allein gar nicht festgestellt werden könnte, so ergibt sich daraus, dass in dem hebräischen Uroriginal das biblische Attributenmotiv im Vordergrund des Interesses stand, dass es also erst die griechische Bearbeitung war, in der die Aufgabe der Republik in so streng platonischem Geiste aufgenommen worden ist. In der Tat, die vielen Wendungen, die auf ein hebräisches Original hinweisen (Charles), finden sich hauptsächlich in den nicht spezifisch platonisch kolorierten Partieen. Ferner ist zweierlei zu bedenken. Erstens, der griechische Bearbeiter stand unter dem Einfluss der hebräischen Vorlage und des hebräisierenden Griechisch seiner Zeit besonders dadurch, dass er das biblische Attributenmotiv mit dem platonischen in eine systematische Einheit zu bringen sich zur Aufgabe gestellt hatte. Zweitens aber ist das hebräische Testament Naphthali zu beachten. Nach unserer Analyse ist es klar, dass dieses nicht in das Attributenschema der anderen Testamente hineinpasst. Finden wir aber darin gleichwohl ein eminent platonisches Element, dessen primäre Stelle ohne Zweifel in der platonisierten Bearbeitung zu suchen ist, so ist man geneigt, anzunehmen, dass der hebräische Naphthali eine von entgegengesetzter Tendenz (s. oben) bestimmte Bearbeitung darstellt, als deren Vorlagen wir uns das hebräische Uroriginal und die griechische Bearbeitung zu denken haben. Was immer nun aus diesen Indizien für die Entwickelungsgeschichte unserer Schrift zu folgern sein mag, für uns hier ergibt sich eine interessante Tatsache, die sich auch im weiteren Verlauf dieser Untersuchung bestätigen wird: In den ursprünglich griechisch verfassten Schriften tritt das platonische Motiv stärker auf als in den hebräisch verfassten. Die hebräischen Schriftsteller, die griechische, besonders platonische Elemente verarbeitet haben, hatten mit grossen sprachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Erst die griechischen Bearbeiter solcher Schriften waren in der Lage, diesen Elementen einen prägnanten sprachlichen Ausdruck zu geben (oft allerdings durch sachliche Zusätze und Aenderungen). Dieser Tatbestand gibt uns eine Anweisung, wie wir die philosophischen Elemente in der hebräisch (oder aramäisch) vorliegenden talmudischen Literatur feststellen können (s. Anf. dieses Kap. und nächstes Kapitel)[1]).

---

[1]) Da Charles die zwei vorhandenen Haupttypen der griechischen Version aus einleuchtenden Gründen auf zwei entsprechend verschiedene hebräische Rezensionen eines Uroriginals zurückführt, so wäre zu untersuchen, ob nicht

5. Die Himmelfahrt Moses[1]). Diese Schrift, die sich als das Testament Moses an Josua den Testamenten der zwölf Patriarchen (Levi, XII,4 wird die Genealogie bis zur ehelichen Verbindung der Eltern Moses hinausgeführt) anreiht, gleicht diesen auch in Form und Inhalt. Sie ist eine Apokalypse von Degeneration und Restauration, nur mehr entwickelt und nach einzelnen Geschichtsperioden gegliedert und wohl bis zur Zeit Herodes hinausgeführt. Der Apokalypse liegt der Gedanke zu Grunde, dass die Welt der präexistenten Thora wegen erschaffen worden ist (I,12: propter legem (statt plebem) suam, mit Clemen). Dieser auf Plato zurückgehende Gedanke wird dahin vertieft, dass die Degeneration stets durch die Verletzung der Gerechtigkeit, die den Inbegriff der Thora und das Urattribut Gottes bildet (II,2; III,5; V,3—6), eintritt. Die Verletzung der Gerechtigkeit ist von den Gegenteilen der Tugendattribute begleitet, von Verschlagenheit und Schlauheit, gerecht zu scheinen, während sie in Wahrheit höchst ungerecht und dem Frohndienst der Ausschweifung und der Leidenschaft ergeben sind (VII). Das spezifisch platonische Attributenmotiv ist hier nicht sehr prägnant, doch ohne Zweifel wirksam (s. noch w. unten). Das eigentliche Attributenschema dieser Schrift ist jedenfalls das biblische (mit Ausschaltung der Engel!). Die Restitution geschieht, wie zu erwarten, allemal auf Grund der Anrufung der Dreizehn Attribute (III,5. 9 f.; IV,2. 4. 5; IX,5 f.; X,3 f.). Doch geht das Attributenmotiv dieser Schrift darüber hinaus. Mose, der auch in manchen Pentateuchquellen als der Vermittler bezeichnet wird, dem zuerst der Name Gottes mit der in diesem enthaltenen Attributenformel geoffenbart worden, tritt hier besonders als „Vermittler“ (arbiter) auf, und zwar nicht nur zur Entgegennahme des Gesetzes, sondern besonders als Vermittler der Gnadenattribute: Mose leitet seine Apokalypse damit ein, dass er, der Vermittler des Gesetzes, ebenso präexistent war, wie

---

dieses Uroriginal mit jenen Partieen identisch ist, in denen der Einfluss Platos zurücktritt und das biblische Attributenschema das Zentrum der Gedankenentwickelung bildet. Auch das Verhältnis der beiden griechischen Versionen zu einander wäre aus diesem Gesichtswinkel zu beleuchten.

Die Verbindung der Testamente mit der talmudischen Entwickelung ist nicht nur durch die hebräischen Parallelen gesichert, sondern auch durch zahlreiche Berührungspunkte von Agadas mit den prägnant platonischen Partieen.

[1]) Assumptio Moyseos, Libri Apocryphi vet. test. etc. ed. Fritzsche, Leipzig 1871, p. 701—730. C. Clemen in Kautzsch II. S. 311—331.

dieses (I,14). Die Schrift (die Apokalypse) übergibt er Josua zu dem Zwecke, dass er daraus lernt, wie den Namen Gottes und die Gnadenattribute anzurufen (I,17; s. Anm.). Und auf die Klage Josuas, dass nach der Entrückung Moses niemand da sein wird so weise und Gott im Geiste so nahe, um dessen Gnadenattribute anrufen zu können (XI,15—17), antwortet Mose mit einer Betrachtung über die Schöpfungstätigkeit, Allwissenheit und Unbestechlichkeit Gottes, deren Ziel der Satz ist, dass Mose noch vor der Schöpfung der Völker zum Vermittler der Gnadenattribute bestellt worden ist (II, bes. 6). Also die prämundane Offenbarung der Gnadenattribute ist die Hauptpointe der Schrift (vgl. Adambuch) [1]).

6. Die alexandrinischen Geschichtsschreiber[2]). Von den Schriften dieser Gruppe von Historikern, die Josephus zum Muster dienten, sind auf uns nur einige Fragmente gekommen, von denen selbst diejenigen von relativ grösserem Umfang kaum eine genügende Handhabe zur Bestimmung der Zentralmotive der von ihnen repräsentierten Schriften bieten. Gleichwohl berechtigen sie uns zu dem allgemeinen Satze, dass auch diese historischen Darstellungen, die sämtlich (wenigstens auch) die pentateuchische

---

[1]) In I,17: ut invocetur nomen illius usque in diem paenitentiae in respectu quo rescipiet etc. ist wohl nicht Heimsuchung (Clemen, 18), sondern im Sinne von פקד יפקד Gen. 50,25 zu übersetzen; vgl. IV,4 und Vita, 2. In IX erinnert die Aufforderung der Führer aus dem Stamme Levi, Busse zu tun, und ihre Kraft im Hinsterben für das Gesetz zu zeigen, stark an die Andreia in Makkabäerbüchern und anderen Schriften. Wenn der Name dieses Führers wirklich τάξων ist (IX,1), so ist dies auf den Einfluss Platos zurückzuführen; vgl. Test. Naphthali.

[2]) J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Jahresber. d. jüd.-theol. Sem. Breslau 1874. L. M. Philippson, Ezechiel u. Philo, d. ä., Berlin 1830. Ezechiel auch in Franz Delitzsch, Zur Geschichte d. jüd. Poesie, Leipzig 1836, § 42, S. 211—219. All diese und noch andere Fragmente (aber noch immer nicht vollständig) gesammelt und neuediert von Wallace Nelson Stearns, Fragments from Graeco-Jewish writers, Chicago, 1908. Die Sammlung dieser Fragmente durch Stearns ist gewiss verdienstlich, aber unerfindlich ist es, warum er sich Freudenthals Edition nicht nutzbar machte. Er zitiert Fr. (zwar nicht in der Bibliographie, aber zweimal, S. 58. 67, in den Noten), scheint aber die Edition nicht vor sich gehabt zu haben. Die Benutzung dieser Edition (wie die von Philippson und Delitzsch, die er überhaupt nicht erwähnt) hätte ihn vor so manchen falschen Versionen, unrichtigen und oft äusserst naiven Bemerkungen bewahrt. Seine Edition wäre auch vollständiger ausgefallen.

Zeit betreffen und daher hier zu erwähnen sind, auf den Nachweis gerichtet waren, dass die leitenden Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte die Tugendattribute des platonischen Herrscherideals besessen haben, und dass die von der Thora postulierte Verfassung in den wesentlichsten, ihrem verschiedenen Standpunkt annehmbaren Punkten der platonischen Idealverfassung entspricht[1]).

[1]) Demetrios scheint in der Tat hauptsächlich chronologische und genealogische Zwecke verfolgt zu haben, gleichwohl zeigt manches in die Richtungslinie des Idealstaats. So wenn er die Mutter Moses τοῦ θείου θυγάθηρ nennt, St. 1, S. 22, Z. 133, Frd. 2, S. 222, Z. 10, den Nachweis führt, dass die Frau Moses von Abraham abstammt, St. 2, S. 25, Z. 4f., Frd. 3, S. 222 Z. 17f., oder die Israeliten beim roten Meere sich bewaffnen lässt, Frd. 5. S. 223 (fehlt bei St.), ein Detail, dessen Bedeutung für die Andreia bei Josephus evident ist. — Eupolemos: Mose war der erste σοφός, er lehrte die Buchstaben (γράμματα, was aber auch Wissenschaften heisst), von ihnen lernten die Phönizier, von denen die Griechen lernten, St. 1, S. 30, Frd. 1, S. 225. Der tyridische Architekt ist mütterlicherseits (nach jüd. Gesetz also ein vollgiltiger) Judäer, St. 5, S. 38, Z. 10, Frd. 2, S. 227, Z. 15 (die ganze Beschreibung des Tempels und Nr. 3 bei Frd. S. 227,20—229,23, sowie Nr. 5, S. 230, fehlen bei St.). — Artapanos: Abraham lehrte die Egypter Astrologia (Astronomie!), St. 1, S. 42, Frd. 1, S. 231. Joseph überragte alle an Weisheit und Einsicht (συνέσει καὶ φρονήσει) und machte sich um Egypten besonders durch sein Wissen in der Messkunde verdient, die ihn befähigte, eine gerechte Landverteilung vorzunehmen (vgl. Plato, Rep., Geom.) und dabei auch an den gebührenden Anteil der Priester nicht zu vergessen (vgl. „Gesetze" vielfach), St. 2, S. 44—45, Frd. 2, S. 232. Mose war der Lehrer des Orpheos, erfand für die Egypter die Waffen, sonstige Geräte und die Philosophie, nahm in Egypten eine geordnete Bodenverteilung vor und lehrte die Priester die Schrift, um die Monarchie Chenephers zu befestigen, St. 3, S. 47, Frd. 3, S. 232—33, dann die grosse Tapferkeit und Wohlberatenheit, die Mose gelegentlich der Nachstellungen des undankbaren Königs zeigte, besonders zu beachten das Geheimnisvolle um den Namen Gottes, St. S. 51, Z. 139f., Frd. 235,14f., worin allerdings ein Stück egyptischer Magik steckt, dann die Schönheit Moses am Schlusse des umfangreichen Fragments. — Aristäos (Aristeas), Malchos (Kleodemos) und Thallos übergehend, in deren winzigen Fragmenten, abgesehen von der attischen Flut (vgl. Plato, Kritias und Minos), St. 5, S. 65 (Thallus fehlt bei Frd.), sich nichts von Belang findet, ist der samaritanische Anonymos (Pseudo-Eupolemos) interessant: Abraham entstammt den Giganten und war der Lehrer der Völker (mit denen er in Berührung kam) in Astronomie und Kalenderwesen. Der Streit unter Babyloniern und Griechen, wer die Astronomie erfunden habe, wird zugunsten Henochs entschieden. Dieser Vorfahre Abrahams hat diese Wissenschaft begründet, St. S. 67—70, Frd. S. 223—225. — Aristobulos gehört zur zweiten Gruppe, die winzigen Fragmente von Philo d. ä. und Theodotos bieten nichts. — Ezekielos: In der Merkaba-Vision reicht Gott Mose sein(?) Szepter und sein(?) königliches Diadem, St. 4,

S. 112, Phil. S. 26, Z. 68f., Del. 213—14 (vgl. die Testamente, besonders Levi). — Im Fragment über die Schlange wird alles Laster auf die Agnoia zurückgeführt, Phil. S. 40 (fehlt bei St.; s. Del. S. 219,1, das erste hier erwähnte Fragm. ist von Hekatäos). — Hekatäos von Abdera (fehlt bei St.): In seiner Schrift Κατὰ Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, die ich mit Delitzsch, gegen Grätz III^{3}, N. 3, S. 626, für ein historisches Drama halte, lässt er Sophokles die Einheit Gottes besingen und gegen den Götzendienst eifern, Eusebius, Praepar. Evang., ed. Dindorf, Leipzig 1867, II, XIII, 13, 40, p. 211, Z. 15—27. Zu dem von Josephus zitierten längeren Auszug aus Hekatäos' Schrift περὶ Ἰουδαίων, in dem er besonders die Tapferkeit und Treue der Juden in den Heeren Alexanders des Grossen preist, die sie sowohl in ihrem unerschütterlichen Festhalten an den Vorschriften ihrer Gesetze, wie vor dem Feinde bewiesen, Cont. Ap. I. 22 (bei Grätz 12), ed. Niese 183—204, S. 33—37, s. w. u. zu Josephus. Ueberhaupt ist es Josephus, dessen Darstellung den Wert dieser Einzelheiten in der hier verfolgten Richtungslinie hervortreten lässt.

Zur pentateuchischen Zeit gehören noch einige pseudoepigraphische Schriften, die ältere, auf hebräische Vorlagen hinweisende Elemente zu enthalten scheinen: Die Testamente der drei Patriarchen, The Testament of Abraham, the Greek text now first edited . . . by Montague Rhodes James with an Appendix containing extracts from the Arabic Version of The Testaments of Abraham Isaac and Jacob, by W. E. Barnes, in Texts and Studies vol. II, Cambridge, 1893. Alle drei Testamente lehnen sich in Form und Inhalt an das Henochbuch an, die zwei letzteren auch an die Testamente der zwölf Patriarchen. Im Testament Abraham (in einer längeren und einer kürzeren griechischen Version, A. u. B., vorliegend), in dem das eigentliche Testament fehlt, scheinen jene Partieen, welche das eschatologische Weltbild vorbereiten und entwickeln, das ältere Element darzustellen (A, X—XIV; B, VIII—XII). Von den wenigen christlichen Interpolationen abgesehen, gilt von dieser Partie dasselbe, was wir oben über das eschatologische Weltbild des Henochbuchs sagten, nur dass hier Abraham die Rolle Henochs spielt. Auch kommt hier noch eine scharfe Pointe des Dreizehn-Motivs hinzu. Der sonst so gerechte und gastfreundliche Abraham (das Motiv der übrigen Teile dieser Schrift) kennt offenbar noch nicht die göttlichen Attribute der Langmut und der Vergebung den Sündern gegenüber. Vom Erzengel Michael, der ihm den bevorstehenden Tod verkünden soll, auf seinen Wunsch durch die Weltenräume geleitet, von wo er auch alle verborgenen Sünder auf Erden beobachten konnte, verhängt Abraham, dessen Wünsche nach göttlichem Befehl Michael auszuführen hatte, sofort die schwersten Strafen über die Sünder. Er wird nun später darüber belehrt, dass Gott langmütig ist und voll Erbarmen auch gegen Sünder, dass er auf deren Reue und Busse wartet (A. S. 87, Z. 28—88,20: καὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς οὐκ ἐλεᾷς; vgl. XIV, wo es klar wird, dass das Kaddisch, die Heiligung des göttlichen Namens, als eine Anrufung der Dreizehn Attribute zu betrachten ist; vgl. das שלום am Ende; dieses späte Stück, das Abraham das Kaddisch erfinden lässt (nicht in B), ist ganz im Geiste der älteren Vorlage; B. 116,13—31: ὅτι οὐ σπλαγχνίζεται ἐπὶ τοὺς αμαρτωλούς, ἀλλ' ἐγὼ σπλαγχνίζομαι κτλ.). Das eschatologische

Weltbild ist hier dem platonischen noch ähnlicher als das des Henochbuchs. Der Anfang, die zwei Wege und die zwei Tore sind mit Republik, die Richter Adam, Abel und Henoch (A. 89,22; 92,5f.; B. 113,3; 115,16f.), die als Menschen die Menschen richten sollen, aber gemeinsam mit Engel-Richtern (A. 93,4f.), mit Gorgias zu vergleichen: Neben den Söhnen Zeus sind für Asien Mino und R[a d a m]anthys und für Europa Ajax zu Richtern eingesetzt (523a—524a). Man beachte: Ἐγὼ οὐ κρίνω ὑμᾶς, ἀλλὰ πᾶς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου κριθήσεται, Test. Abrah. A, XIII, 92,8. 9, als Interpretation von: ἵνα ὡς δικαιοτάτη ἡ κρίσις ᾖ περὶ τῆς πορείας τοῖς ἀνθρώποις, Gorgias 524a 6. 7! Auch die von der Zusammensetzung des himmlischen Gerichts, im Gegensatz zur biblischen, abgeleitete Bestimmung, dass nur durch drei Zeugen eine Gerichtssache entschieden werden soll (A, 92,20f.), ist auf Plato zurückzuführen (wohl in „Gesetze"; ich kann die Stelle jetzt nicht finden). — Auch in den Testamenten Isaaks und Jakobs (S. 140—154) lassen sich, sowohl in den eschatologischen Visionen, sowie in den Ermahnungen und Lehren, dieselben Spuren des Attributenmotivs entdecken, doch scheinen sie nur zur Vervollständigung der Testamente der drei Patriarchen hergestellt zu sein. — Das Testament Jobs, The Testament of Job, an Essene Midrasch on the Book of Job, reëdited and translated with Introductory and Exegetical Notes by Rev. Dr. K. Kohler, in G. A. Kohuts Semitic Studies. Diese Schrift bringt Job mit dem Patriarchen Jakob in Verbindung (eine auch im Talmud erwähnte Ansicht), soll daher hier besprochen werden. Man kann sagen, dass diese Schrift in Tendenz und Anlage nach der Republik Platos konzipiert und durchgeführt wird. Job war ein sehr geeignetes Modell, den Sieg der Gerechtigkeit darzustellen. In das Attributenschema der Republik flicht der Verfasser auch das Dreizehnmotiv ein. In der Tat, im Ganzen im Rahmen der biblischen Bücher bleibend, erreicht dieser Verfasser, der, trotz einiger Hebräismen, griechisch geschrieben zu haben scheint, mit einigen feinen Strichen, ein Bild, das im wesentlichen die Aufgabe der Republik leistet: Job ist das Ideal eines nach den Dreizehn Attributen lebenden Menschen (III, 15: ἔλεος, רחום; 21: μακροθυμία — ארך אפים (wie gezwungen von der Gewährung einer längeren Zahlfrist!); 22: συμπαθών; 25f.; IV, 4. 5. 8. Gegensatz dazu; 7: τὸ ἀγαθόν: der Gesamtausdruck für die Lebensmaxime Jobs: Der Satan kann das Gute (d. Idee des Guten) nicht ertragen). Job ist König seines Landes (VII, 7. 8) und besitzt alle königlichen Tugenden, auch die Sophia (I, 11; VIII, 16). Er grübelt über das höchste Wesen und in einer Theophanie empfängt er den Ruf, gegen den Götzendienst seiner Umgebung aufzutreten (vgl. Abraham), zugleich aber wird er gewarnt, dass er hierdurch den Kampf mit dem Satan aufnehme, dass er grosse Prüfungen zu erwarten habe, und alles darauf ankomme, ob er sich solcher Tapferkeit, Ausdauer und Ueberzeugungstreue fähig fühle (I. II; beachte I, 23: ὡς ἀθλητής. 24: ὑπομείνῃς. 28; IV, 12: καρτερία, 23: μνησθείς; V, 1. 8. 13: λογισμός μακρόθυμος, vgl. Test. Joseph; VI, 26—31, das spezifisch platonische Bild vom Athletenkampf, vgl. Makkabäerbücher). Sollte er aber alle Versuchungen bestehen, dann werde er Gott in seinen Attributen erkennen und mit dem Siegerkranz (vgl. IX, 13) gekrönt werden (I, 24—27; beachte die drei Postulate, besonders ἀπροσω πόληπτος = אשר לא ישא פנים). Job erklärt sich bereit, die Prüfung aus Liebe zu Gott auf sich zu nehmen, und erhält von dem zu ihm sprechenden

Alle bisher behandelten Schriften betreffen die theokratische Geschichtsphilosophie der Uranfänge. Neben der Absicht, aus der Vergangenheit auf die Gegenwart der Verfasser zu projizieren, war man darauf aus, den Nachweis zu führen, dass die präformativen

---

Erzengel das Zeichen der Gnade (28–29). Kaum aber hat Job seinen Prophetenberuf angetreten und den Götzentempel zerstört, führt Satan einen Aufstand herbei, er überzeugt die Mitbürger Jobs, dass die Gefahr, Job werde das Volk als Tyrann (IV, 18) unterdrücken, sehr nahe liegt. Die Prüfungen kommen der Reihe nach, aber Job bleibt tapfer. Nun folgt der Angriff auf die Gerechtigkeit von seiten der Frau, und die Verteidigung Jobs (VI). Aber das ist nur die Vorbereitung zum eigentlichen Redekampf zwischen Job und seinen Besuchern (VII, 21—XI, 6), die Hauptpartie der Schrift. Wer diese Auseinandersetzung aufmerksam liest, kann nicht lange darüber im Zweifel sein, dass die Reden der Freunde Jobs nach dem Modell der Reden von Thrasymachos (= Ἐλιούς, der sich nicht ergibt, X, 14. 23), Glaukos und Adeimantos gegen die Gerechtigkeit konzipiert sind, die Jobs hingegen der Sokrates zur Verteidigung der Gerechtigkeit entspricht. In der Bibel erscheint Job oft als der Lästerer, die Freunde erscheinen als die Verteidiger der Wege Gottes. Hier aber bezweifeln die Freunde die Standhaftigkeit Jobs, weil sie nicht glauben, dass ein Mensch mit gesundem Verstand (VIII, 6. 17. 25) angesichts solchen Unglücks noch auf irgend etwas hoffen könne. Und wenn Job auf seinen Thron und seinen Khabod im Himmel (VII, 35 f.) und auf den lebendigen Gott als seine Hoffnung (VIII, 12) verweist und die drei Postulate (auf Grund d. kosmol. Sophia, 16) aufstellt, widersprechen sie ihm, weil sie daran nicht glauben, wie die Menge den nach dem Himmel schauenden Philosophen in der Republik verlacht. Aus Elious, sagt Gott, spricht ein wildes Tier (θηρίον, X, 8; vgl. Rep., zweiten Nachweis; hier mag unser Verfasser auch an Job. 41 gedacht haben). Anknüpfend an Job 38, 3 lässt diese Schrift Job drei Gürtel von Gott erhalten, die ihren Trägern nicht nur Befreiung von allem Uebel, sondern auch die Weisheit alles Vergangenen und Zukünftigen verleihen. Die Gürtel hinterlässt Job seinen drei Töchtern mit der Versicherung, dass sie ihnen Glück und Herrlichkeit (der Gürtel der Tugend, vgl. Adambuch) und die Gabe verleihen werden, göttliche Visionen zu sehen, die andere nicht wahrnehmen (XI, 12; XII, 8). Erinnert schon das an sich an den Gyges-Ring der Republik, so wird das zur Gewissheit, wenn die Schachtel, in der die Gürtel aufbewahrt werden, nur mit Hilfe eines Ringes zu erreichen ist (XI, 11; τὸ διακτύλιον übersetzt Kohler: this double ring used as a key. Ich glaube es handelt sich einfach um das δακτύλιον von Rep. 359e, das aber nicht als Schlüssel, sondern als Mittel zu gebrauchen ist, um die Schachtel sehen zu können. Jedenfalls aber spielt hier das Motiv des Gyges-Rings mit). Von anderen Einzelheiten, die für unsere Auffassung dieser Schrift zeugen, mag hier abgesehen werden.

Die Verbindung des Testaments Abraham mit der talmudischen Literatur s. Einleitung des Herausgebers. Vom Testament Job hat das Kohler in seiner lichtvollen Einleitung sehr eingehend nachgewiesen.

Stadien der jüdischen Geschichte unter der Herrschaft der Tugendattribute im Rahmen der Idealverfassung gestanden haben. Die spätere Geschichte konnte nur in rätselhaften apokalyptischen Bildern von Degeneration und Restauration angedeutet werden. Wenn wir nun finden, dass die Zeiten der Degeneration und der Restauration in besonderen Schriften als Hauptgegenstand behandelt werden, so entspricht dies dem, was zu erwarten ist. In der Tat, die grossen Wendepunkte in der Geschichte waren und sind es, welche die geschichtsphilosophische Betrachtung herausfordert. In systematischen Darstellungen der Geschichte bietet sich wohl oft, auch in der Behandlung verhältnismässig ruhiger Zeiten, Gelegenheit, gewisse Ideen als die bewegenden Kräfte hervortreten zu lassen. Und in den Werken der alexandrinischen Geschichtsschreiber hat es an solchen Stellen gewiss nicht gefehlt, wie uns das Beispiel Josephus lehrt. Allein die grossen Katastrophen und Regenerationen waren in erster Reihe geeignet, der Geschichtsphilosophie das erforderliche Substrat zu geben. Dem entspricht es, dass über die Zeit von Mose bis Jesaja keine, einem Einzelereignis oder einer Einzelpersönlichkeit gewidmete Monographie vorliegt. Die Zeit von Mose bis Jesaja-Manasse ist sozusagen programmgemäss verlaufen. In die Zeit Jesajas fällt die Zerstörung Samarias. Doch das Interesse der Schriftsteller ist begreiflicherweise auf die Zerstörung Jerusalems und die Wiedererrichtung des jüdischen Staates gerichtet. Manasse-Esra, von den ersten deutlichen Anzeichen der Degeneration bis zur Regeneration, ist die Periode, die als der chronologisch nächste Gegenstand des Interesses und des Nachdenkens in diesem Literaturkreis erscheint. Und dieses literarische Produktivitätsmotiv gilt auch für die Folgezeit. Die Zeit Esra-Makkabäer bezeichnet (von geringfügigen retrospektiven Einzelheiten abgesehen) wieder ein leeres Blatt in der hier behandelten Literaturgattung. Die Degeneration vor dem Auftreten der Makkabäer und die von ihnen herbeigeführte Regeneration boten wieder Gelegenheit, das jüdische Staatsideal in inniger Harmonie mit dem platonischen darzustellen. Aus diesem Gesichtspunkt ergeben sich die folgenden zwei Gruppen von Schriften:

7. Zerstörung und Wiederaufbau Jerusalems.

1. Das Martyrium Jesajas und das Gebet Manasses[1]). Die erstere Schrift verbindet die Zerstörung Jerusalems mit der Samarias

[1]) The Ascension of Isaiah (Edition des äthiopischen Texts, sowie griechischer und lateinischer Fragmente, mit Uebersetzung), by R. H. Charles,

(3). Es war ein Samaritaner, der nach der Zerstörung Samarias sich nach Jerusalem flüchtete und dort als Gegner Jesajas auftrat. Jesaja sah das Unrecht, die Zauberei und die Ausschweifung in Jerusalem (die Gegensätze der Dikaiosyne, Sophia und Sophrosyne, 2,4 5: . . ἡ φαρμακεία καὶ ἡ μαγεία καὶ ἡ μαντεία (von Jesaja und Plato oft d. Sophia entgegengesetzt) . . . καὶ ἡ πορνεία καὶ ὁ διωγμὸς τῶν δικαίων) und er flüchtete sich in die Wüste, wo er den Fall Jerusalems ankündigte (v. 7f.). Von Bechira (dem Samaritaner) vor Manasse, unter dessen Schutz all das Uebel blühte, angeklagt (3,6f.), liess ihn dieser ergreifen und zersägen (ähnlich im Talmud), wobei Jesaja grosse Tapferkeit und Ueberzeugungstreue an den Tag legte (Kap. 5). Ein Gegenstück zu dieser Schrift über die Sündhaftigkeit Manasses ist das Gebet Manasses, das, ebenso, wie erstere, in der makkabäischen Zeit abgefasst worden zu sein scheint. Manasse hält sich, wie es scheint, für den ersten schweren Sünder, der Busse tut (v. 8f.; ähnlich im Talmud). Das Gebet beginnt mit dem Schöpferattribut und gründet sich ganz auf die Dreizehn-Formel (6. 7. 10. 11. 14).

2. Das Buch Baruch und Der Brief Jeremias[1]). Das erstere, wohl in allen Teilen (viell. mit Ausnahme von 3,9—4,4; s. w. u.) hebräisch abgefasste Buch besteht aus drei selbständigen Stücken, die durch eine Einleitung in eine lose Einheit gebracht und als Werk Baruchs eingeführt werden. Der erste Teil (1,15—3,8) ist ein Gebet, das an die Thokhacha Moses anknüpft. Gott ist gerecht, aber es wird an die Dreizehn Attribute und, besonders häufig, an den Namen Gottes appelliert. Das zweite Stück (3,9—4,4) ist ein Lobgesang auf die Sophia (und die Episteme) als den Quell aller Kraft und aller Glückseligkeit, die aber die früheren Herrscher, da sie von Habsucht erfüllt waren und nach Silber und Gold und Kriegsruhm strebten, nicht finden konnten. Die Sophia, stark personifiziert und kosmologisch angehaucht, wird dann (4,1f.) mit der Thora identifiziert. Dieses stark platonisch gefärbte (vielleicht griechisch abgefasste) Stück soll, nach der Absicht des Kompilators, wohl die Ursache für die Zerstörung Jerusalems angeben: Sie haben die Weisheit und alle aus ihr fliessenden Tugendattribute verlassen. Das dritte Stück (4,5—5,9) ist eine

---

London 1900; G. Beer, Kautzsch II. S. 119—127. Προσεύχη Μανάσση, Fritzsche S. 92—93; V. Ryssel, Kautzsch I. S. 165—171.

[1]) Fritzsche S. 93—107; W. Rothstein, Kautzsch I. S. 213—229.

Klage Jerusalems mit einem versöhnenden Schluss im Motive des ersten Stückes, wobei das Khabod (δόξα) eine besondere Rolle spielt (4,13: τρίβους παιδείας ἐν δικαιοσύνῃ ist durchaus nicht schwierig, wenn man an den Einfluss Platos denkt!). Der Brief Jeremias an die Exulanten ist eine Warnung gegen den Götzendienst ihrer neuen Umgebung. Den Göttern werden alle Attribute, besonders auch die der Dreizehn-Formel abgesprochen. Auch in der Verbannung soll Israel nicht vergessen, dass alle Attribute seinem Gotte allein zukommen.

3. Die syrische und griechische Baruchapokalypsen[1]). In ihrer jetzigen Gestalt späte Produkte, erstere bald nach der zweiten Zerstörung Jerusalems, letztere wohl um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts, enthalten diese Schriften, von denen besonders die jüngere stark christlich bearbeitet ist, ältere Elemente, die vielleicht in die makkabäische Zeit hinaufreichen. In der syrischen Apokalypse wirft Baruch die Frage auf, wie sich die Zerstörung Jerusalems mit dem Namen, den Dreizehn Attributen, verträgt, worauf ihm die Antwort wird, dass die Gnade das Gericht nicht aufheben könne (vgl. 5,2; 48, 27; 68, 3. 4; 75; 77, 7. 11; 81; 82). Durch eine Reihe von Offenbarungen und Visionen wird ihm nun klar gemacht, dass dies den ganzen bisherigen Verlauf der Geschichte kennzeichnet. Das Gericht ist niemals ausgeblieben, gleichwohl hat die Gnade niemals aufgehört. Und auch nach diesem Gericht kommt Gnade (die aber, nach der späteren Bearbeitung, ebenfalls von Gericht abgelöst werden soll, dann kommt wieder Gnade), die dauernde Gnade: das messianische Reich. Das ist wohl der Grundgedanke der älteren Schrift. Und auch das sonstige Attributenmotiv der Schrift: Gottes ist die Weisheit, sein Macht und Gerechtigkeit, die Menschen aber können nur durch die Weisheit des göttlichen Gesetzes zur Gerechtigkeit geführt werden, scheint zur Grundschrift zu gehören (s. bes. 14; 38, 1. 2. 6; 44, 14; 46, 4. 5; 48, 7. 9. 24; 48, 33. 36; 51, 3. 4. 7; 54, 12. 13; 59, 3—7; 61, 4—6; 66, 2; 70, 5; 75, 1—6; 77, 16; bes. 82 u. 83, wo das platonische Schema stark hervortritt, was aber ein jüngeres Element sein mag). Die eschatologischen Ausblicke (die individuell eschat. Probleme, sowie die agadische Ideenlehre, 4 u. 59, gehören zu den jüngeren Elementen)

[1]) Fritzsche 654–699; James, Text and Studies V. Nr. 2 u. 4; The Apocalypse of Baruch, R. H. Charles, London, 1896; Kautzsch II. S. 402—457.

streifen nur hin und wieder das Weltbild. Das eschatologische Weltbild wird Baruch in Aussicht gestellt (76), doch fehlt der Bericht davon in dieser Apokalypse. Das wird nun von der griechischen Baruchapokalypse nachgetragen. Das Problem ist dasselbe, wie in der syrischen Apokalypse (gr. Ap. 1 Anfang), die Antwort ist hier das eschatologische Weltbild im Stile des Henochbuchs. Dieser Hauptgedanke der Schrift scheint zu der gemeinsamen hebräischen Grundschrift zu gehören, die jüngeren Elemente sind leicht erkennbar. Im Weltbild ist der Einfluss Platos ganz evident (vgl. bes. 10 m. Phädros 246d ff. [1]).

---

[1]) Hier mögen noch erwähnt werden: Zusätze zu Daniel, Fritzsche S. 73—91; Rothstein, Kautzsch I. S. 172—193. Gebet und Lobgesang sind, wie übrigens alle Psalmen, auf dem Dreizehnmotiv aufgebaut, besonders häufig wird an den Namen Gottes appelliert, wobei die drei Jünglinge ihr Einzelschicksal mit dem Geschick Jerusalems in Verbindung bringen. Susanna ist, was die Forscher nicht bemerkt haben, eine halachische Tendenzschrift: Die Notwendigkeit von חקירה ובדיקה der Zeugen bei Kapitalprozessen ist das quod erat demonstrandum; vgl. Sus. 54 u. 58 mit Mišna Synh. V,1: מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים. Zugleich aber ist die Komposition von dem Attributenmotiv getragen: Ohne Sophrosyne keine Dikaiosyne. — Interessant sind die Zusätze zu Esther, Fritzsche S. 30—72, Ryssel, Kautzsch I. S. 193—212: In dem biblischen Buche fehlt jede ausdrückliche Bezugnahme auf das Attributenschema. Dies ist nun in den Gebeten Mordechais und Esthers nachgetragen!

Tobit und Judith knüpfen nur lose an den pragmatischen Gang der Geschichte an, sind aber interessant genug, hier erwähnt zu werden: Tobit, Fritzsche, S. 107—165; M. Löhr, Kautzsch, I. S. 135—147. Um diese Schrift richtig zu würdigen, muss man sie mit dem Testament Jobs vergleichen. Diese beiden Schriften sind einander parallel in Stellung des Problems und dessen Lösung, in Tendenz und Kompositionsplan. Es ist das Problem der Republik: Kann es geschehen, dass der Gerechte im Unglück vergeht? Nur kommt hier das Dreizehnmotiv hinzu, zur Dikaiosyne kommen noch Eleemosyne und Aletheia, Barmherzigkeit und Wahrheit, hinzu. Tobit besass diese Tugendattribute (sehr häufig betont), er war also ein καλὸς καὶ ἀγαθός (A. 7,7), muss daher zu Ende doch glücklich sein: Καὶ νῦν παιδία, ἴδετε τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ δικαιοσύνη ῥύεται, mit diesen Worten lässt der Verfasser den Tobit die Seele aushauchen und bezeichnet damit das Motiv seiner Schrift. Die Stelle des Widersachers vertritt hier, wie im Testament Job, Anna, die Frau Tobits (bes. Kap. 10, aber auch schon 5 Schluss), die auch in der Eigenschaft als Ernährerin des Tobit durch ihren Lohn, besonders durch die Zugabe zu demselben (2, 11 f.), der Frau Jobs parallel ist. In der zweiten Gestalt dieser Erzählung, Raguel, tritt das Jobmotiv stärker in die Erscheinung, der Satan tötet dessen sieben (Schwieger-) Söhne. Parallel dem Gyges-Ring sind hier Herz, Leber und Galle des Fisches, die beiden ersteren heben die vom Satan herbeigeführte Plage auf,

4. Das dritte und vierte Buch Esra[1]). Das erstere Buch erzählt kurz die Geschichte von Josia bis zur Zerstörung, eilt aber über diese hinweg, um bei der Geschichte der Restauration bis Esra zu verweilen. Hier interessiert uns nur jene Partie, welche über die Bibel, die sonstige Quelle dieses hebräisch abgefassten Buches, hinausgeht und wohl erst in die griechische Uebersetzung dieser Schrift eingefügt worden ist (Kap. 3 u. 4). Serubabel erhält die Er-

---

letztere verleiht Tobit sein Augenlicht wieder (beachte auch das Räucherwerk als Gnadenmittel). Vergleicht man dieses Moment, sowie das der Zugabe, mit den Parallelen im Test. Job, so ist man geneigt, dieses letztere für die ältere Schrift zu halten. An die Republik erinnert ferner die innige Verbindung von Einzelgeschick und Staat, welche in der ganzen Anlage dieser Schrift, besonders aber in den, auf dem Dreizehnmotiv aufgebauten Gebeten hervortritt und durch die Μακάριοι am Schlusse (13,14 f.) so scharf pointiert wird (vgl. Henochbuch, besonders slav. Henoch). Die eigentlichen Testamente Tobits (Kap. 4 u. 14) erinnern lebhaft an die Testamente der zwölf Patriarchen, und steht besonders das erste unter dem Einfluss des platonischen Attributenmotivs. — Judith, Fritzsche S. 165—203; M. Löhr, Kautzsch I. S. 147—164. In dieser Schrift wird das theokratische Prinzip in aller Schroffheit dem tyrannischen entgegengesetzt. Die Diener des Tyrannen pochen auf die Macht der Heere, die Diener Gottes beginnen tapfer einen Krieg, weil sie auf Gott vertrauen. Und als das Volk, vom Durst gezwungen, die belagerte Stadt übergeben will, ermahnen Ozia und die anderen Führer, dem Durst Trotz zu bieten (vgl. Rep., ersten Nachweis, u. w. u.) und noch fünf Tage auszuhalten. Judith ermahnt die ältesten, Gott nicht durch eine bestimmte Frist zu versuchen, sondern mutig einen Ausfall unter ihrer Anführung (vgl. Rep.) zu unternehmen. Es gelingt ihr, den Holofernes zu enthaupten, die Feinde fliehen, und das theokratische Prinzip siegt. Das scheint der ursprüngliche Inhalt der Erzählung gewesen zu sein. Ein späterer Bearbeiter fügte die, auf dem Attributenmotiv der Sophrosyne aufgebaute romantische Erzählung von der List der schönen (statt der Heldentat der tapferen) Judith ein, eine Einfügung, deren Nähte noch erkennbar sind (nicht der Anblick des Kopfes auf der Mauer bringt die Feinde zur Flucht; gewisse Textvarianten inbezug auf den Befund der Leiche Holofernes; die drei langen Zeilen im Lobgesang: 3,2; 7,4; 8,1; 8,1 schliesst am besten an 10,1 an; 10 besagt ausdrücklich, dass Judith eine Heldentat vor den Augen der Perser und Meder ausgeführt hat, vgl. 3,2). — Tobias scheint eine griechische Bearbeitung eines hebräischen Originals zu sein, dasselbe gilt von Judith mit Ausnahme des Romans, der griechisch ist (obschon er an die palästinensische Jaël-Sisra-Agada anknüpft). Spätere hebräische Versionen dieser Schriften hat Gaster in Proceedings of the Soc. of bibl. arch. 1896—97, bez. 1894 veröffentlicht. Die Schriften waren also in talmudischen Kreisen bekannt und beliebt.

[1]) Fritzsche S. 1—30; 590—639; H. Guthe, Kautzsch I. S. 1—23; Gunkel, Kautzsch II. S. 331—403.

laubnis, nach Jerusalem zu ziehen, um Stadt und Tempel wieder aufzubauen, als Preis, für die von ihm gelegentlich eines Wettstreits bewiesene Weisheit. In diesem Redestreit (vgl. Symposion) steht das Problem des Philebos in der Fassung der Republik (zweiter Nachweis) zur Diskussion. Der erste Page: der Wein ist das stärkste, weil er den Verstand (νοῦς, διάνοια) besiegt. Der zweite Page: der König ist das stärkste. Der Wein entspricht der Hedone, der begehrenden Seele, der König der Mutseele (vgl. Alkibiades I, bes. zu Esra 4,7: ἐὰν εἴπῃ ἀποκτεῖναι, ἀποκτέννουσιν κτλ.). Dagegen der dritte Page, Serubabel: Innerhalb der Hedone ist die sexuelle Leidenschaft die grösste (vgl. Plato), absolut genommen jedoch ist die Wahrheit, die Aletheia (Sophia), die grösste Macht. Die Wahrheit, die Kraft der Vernunftseele, ist gleichbedeutend mit der Dikaiosyne, alle anderen Mächte hingegen mit der Adikia (4,36 f.). Auf Grund dieser Weisheit hielt der König Serubabel für würdig, der Restaurator eines Staates zu werden, und gewährte ihm seine, früher überhörte, jetzt nun wieder vorgebrachte Bitte, ihn zu ermächtigen, Jerusalem und den Tempel wieder aufzubauen. Serubabel singt einen Lobgesang, in welchem er Gott als die Ursache von Sieg, Weisheit und Ehre (4,59: σοφία und δόξα, vgl. Rep. zweiter Nachweis) preist. Das vierte Buch Esra behandelt (wie die Apokalypse Baruch, von dem es offenbar abhängig ist) das Problem der Republik, wie es sich durch den Fall Jerusalems aufdrängt, im Rahmen des Dreizehnmotivs (3,2 ff.; v. 24: der Verfasser greift von Jakob sofort auf David, um bald auf die civitas nominis tui und thus et oblationes zu kommen; 28 f. 31: via haec: דרך ה, (vgl. Ezechiel), dasselbe 4,2 f.; 4,11. 23. 24 (= 35). 25: sed quid faciet nomini sui qui invocatus est super nos? (vgl. Jos. 7,9), dasselbe 10,22; 5,28 f. 34; 6,57 f.; 7,33. 62 (bes.); 8,26 f. 31; 12,34; 13,56). In der vorliegenden Gestalt ist diese Schrift ein spätes Produkt (wohl 30 nach der zweiten Zerstörung), aber der Kern mag älter sein. Dazu gehört der Rahmen und jene Partieen in den Visionen (welche das Problem lösen sollen), die sich auf die Wiederaufrichtung Jerusalems beziehen (also besonders die vierte Vision), während die individuell eschatologischen Fragen, die mehr philosophisch gehalten sind, gewiss die spätesten, und vielleicht auch nicht hebräisch, sondern griechisch abgefasst sind (das gilt besonders von [VI], wo der Einfluss Platos evident ist, vgl. bes. 20 ff.: der Guten gibt es nur wenige, dann die Klassifizierung der Menschen nach Gold, Silber, Erz usw.

— hier erinnert auch das eschatologische Weltbild an Plato, das sonst in dieser Schrift nicht fühlbar und nur durch den steten Hinweis auf die Schöpfung angedeutet ist; dann die agadische Ideenlehre, 3,6 (6,55); 7,20). Auch die letzte Vision, die neue Weisheitsinspiration Esras zur Wiederherstellung der verloren gegangenen heiligen Schrift, gehört wohl zum alten Schema: Die Wiederaufrichtung Jerusalems muss (dieser Gedanke ist in der Schrift klar ausgesprochen) durch die Wiederherstellung der Idealverfassung vorbereitet werden. Der Einfluss Platos in den jüngeren Schichten der Schrift zeigt sich auch darin, dass der Glaube an das Prinzip der Gnade sehr geschwächt und für das jüngste Gericht gänzlich aufgehoben erscheint [1]).

8. Die makkabäische Zeit:

Diese Periode ist in den drei Makkabäerbüchern, erstem, zweitem und viertem, dargestellt. Vorher jedoch sollen zwei Schriften besprochen werden, die auf die unmittelbar vormakkabäische Zeit zurückgreifen und gewissermassen die Verbindung zwischen der egyptischen Kolonie, dem Zentrum aller Bestrebungen unserer Periode, und dem Mutterlande herstellen:

1. Der Brief des Aristeas [2]). Diese Schrift, von der man sagen darf, dass sie inbezug auf philosophische Reinheit in der Darstellung der jüdischen Lehre (nicht die leiseste Spur von Mythologie!) ihres gleichen sucht, darf auch als der philosophisch reinste Ausdruck angesehen werden, den die Kombination des biblischen mit dem platonischen Attributenmotiv je gefunden hat. Der Verfasser stellt sich eine doppelte Aufgabe. Erstens, die jüdische Verfassung und das jüdische Gesetz so darzustellen, dass in ihr die Grundzüge der platonischen Idealverfassung deutlich hervortreten. Dies erreicht er im ersten Hauptstück (83—169) durch die Darstellung der Zustände in Jerusalem, sowie besonders durch die Erklärung des Gesetzes durch den Hohenpriester Eleasar. Die

[1]) Gunkel sieht in dem einen „ein Zeichen der Wehmütigkeit des gebrochenen Judentums", S. 338, und in dem anderen eine besonders stark „sittlich empfindende Natur", S. 339. Es gehört dies zu den ungezählten leichtfertigen Schmähungen des Judentums des neutestamentlichen Zeitalters, denen man bei den Bearbeitern der Apokryphen oft begegnet, und die fast immer auf die mangelhafte Einsicht in die Kompositionsmotive und deren Quellen zurückzuführen sind.

[2]) Aristeae ad Philocratem Epistola etc. ed. Paulus Wendland Leipzig, 1900 (Teubner); derselbe in Kautzsch II. S. 1–31.

Einrichtungen in Jerusalem sind möglichst den Bestimmungen in den „Gesetzen", die Erklärungen Eleasars der Idealverfassung der Republik angepasst. Die drei theologischen Postulate Platos werden zu Grundprinzipien der jüdischen Lehre im Sinne des lautersten ethischen Monotheismus verarbeitet (132 f.; vgl. 209; 234; Dogmengeschichte) und zum Ausgangspunkt der Erklärung gemacht. Diese führt den Nachweis, dass das gesamte Gesetz darauf gerichtet ist, die Befriedigung der drei Hauptleidenschaften der Menschen im Sinne der drei Tugendattribute zu leiten und zu veredeln, um so das Ziel aller Ethik, die Dikaiosyne, hervorzubringen (s. Anmerkung). Zweitens, die Vereinigung des biblischen mit dem platonischen Attributenmotiv so durchzuführen, dass das spezifisch jüdische Moment, das Prinzip der Gnade, im Vordergrund erscheint. Dies erreicht der Verfasser im zweiten Hauptstück (184—294), das man das jüdische „Symposion" nennen kann. In den zweiundsiebzig Fragen, die der König den zweiundsiebzig, vom Hohenpriester Eleasar zum Zwecke der Uebersetzung des Gesetzes (oder der heiligen Schriften) ins Griechische gesandten Gelehrten vorlegt, werden so ziemlich alle ethisch und politisch irgendwie wichtigen Probleme besprochen, die wir in den Schriften Platos behandelt finden. Im Mittelpunkt der Diskussion steht das ethische Staatsideal, das Lösungsmotiv aller Fragen ist die Bibel und Plato gemeinsame Idee von der Homoiosis Theo[1]).

---

[1]) Habent sua fata libelli! Selten ist eine, in den entscheidendsten Beziehungen vorzügliche Schrift so gänzlich verkannt und so gründlich falsch beurteilt worden, wie der Aristeasbrief. Schon die Annahme, dass das Hauptinteresse der Schrift die Verherrlichung der Septuaginta ist, hält nicht stand, wenn man bedenkt, dass die beiden Hauptstücke, 4/7 des ganzen, mit der Uebersetzung nichts zu tun haben. Aber auch die Einleitung dient schon dem Nachweis, dass die Berührung mit dem Judentum die Folge hatte, den König dem platonischen Idealkönig möglichst nahe zu bringen: Das Symposion war sogar eine koschere Mahlzeit, wodurch der Verfasser anzeigen will, dass dies mit zum Ideal gehört. Das harte Urteil Wendlands, Kautzsch S. 2—3, muss entschieden zurückgewiesen werden. Eine gewisse Monotonie in den 72 Fragen und Antworten gibt der Verfasser selber zu, 295: Ἐγὼ δ' εἰ πε πλεόνακα κτλ., dass ferner Gottes Name in keiner Antwort fehlen darf, hebt der Verfasser selbst als einen Vorzug hervor (200, 235), womit er seine Selbständigkeit Plato gegenüber betont. Die Frage nach den Quellen ist durchaus nicht so müssig, wie W. meint. Geht man nämlich auf diese Frage ein, so zeigt es sich, dass der Verfasser seinen Plato gründlich kannte, das Wesentliche heraushebt und den spezifisch jüdischen Standpunkt mit Geschick geltend macht. Das kann nur in einem Kommentar gezeigt

2. Das dritte „Makkabäerbuch“[1]. Diese Schrift wirft die Frage auf, ob das jüdische Gesetz, besonders die Speisegesetze, die in der Diaspora lebenden Juden daran hindert, gute Staatsbürger zu sein, und kommt zum Resultat, dass diejenigen Juden, welche ihr eigenes Gesetz treu beobachten, und dafür tapferen Mutes in den Tod gehen, dem nichtjüdischen Staate, in dem sie leben, förderlicher sind, als diejenigen, die des Magens wegen dem väterlichen Gesetz abtrünnig werden (1,3; 2,31: πόλις εὐσεβεία der πόλις schlechthin entgegengesetzt; 3,3—7. 23. 26; 6,24. 28; 7,4—7; 11! die Pointe des ganzen). Der Rahmen, in den dieses Hauptproblem gefasst wird, ist das biblisch-platonische Attributenschema. Die Verletzung der Sophrosyne (vielfach, besonders 2,25. 26) führt zur Tyrannei (3,8; 5,20. 42; 6,24; 7,5: νόμου Σκυθῶν; vgl. Rep. 435e), zur Ueberhebung und Verkennung der Wahrheit, dass alle Macht, Weisheit und Gerechtigkeit bei Gott ist (vielfach, besonders in den Gebeten und 5, 27 f.), im Sinne der drei Postulate (2,9 f. 21; 4,21; 6,9) und der Dreizehn-Formel (bes. in den Gebeten).

3. Die drei Makkabäerbücher[2]). Die makkabäische Zeit, wie sie überhaupt die Vereinigung des jüdischen Geistes mit dem griechischen hervorgebracht, so war sie selbst am geeignetsten, unter dem Gesichtspunkt der biblisch-platonischen Idealverfassung und im Rahmen der biblisch-platonischen Attributenmotive dargestellt zu werden. Ja, sie vermochte ersteres nur, weil die Zeitverhältnisse auch die Gegner der Hellenisten dazu gedrängt haben, bei der Konstituierung einer neuen Verfassung auch griechische Kultur-

---

werden, den diese Schrift unstreitig verdient. Und da würde es sich auch zeigen, dass, Wiederholungen zugegeben, die Tischgespräche nicht ohne Plan angelegt sind. Man muss nur an zwei Gesichtspunkten festhalten: Das Hauptinteresse der Schrift besteht in der Idealisierung der jüdischen Verfassung, und das Tischgespräch hat die Darstellung des judaisierten Plato zum Gegenstand. Die beiden Hauptstücke sind also Gegenstücke. Zum Gesichtspunkt der drei Leidenschaften s. 141, hier scheint σκέπη (Wortspiel mit σκέψις?) die sexuelle Leidenschaft zu markieren; vgl. 152. 223. — Die Abfassungszeit wird verschieden angesetzt, 200 (Schürer) bis 63 v. Chr.: die hohe Entwickelungsstufe des kombinierten biblisch-platonischen Attributenmotivs zeigt eher in die Richtung des späteren Datums.

[1]) Fritzsche, S. 328—350; Kautzsch I. S. 119—135. Abfassungszeit strittig: 100v. — 70 n., Sprache: Griechisch.

[2]) Fritzsche, S. 203—328; 351—386; Kautzsch I. S. 24—81; Kamphausen 81—119; Deissmann II. 149—179.

elemente heranzuziehen. Der Einfluss der griechischen Kultur und Philosophie auf das Judentum macht sich wohl auch schon in den letzten vormakkabäischen Dezennien bemerkbar (Sirach), aber das Bestreben, den ganzen Verlauf der Geschichte Israels und Judas, ja seit der Weltschöpfung systematisch unter den hier gekennzeichneten Gesichtspunkt zu stellen, nimmt seinen Ausgangspunkt von der Geschichte der makkabäischen Zeit, in welcher diese Betrachtungsweise eine praktisch-politische Bedeutung hatte. Die Hellenisten haben keine Literatur hinterlassen, oder sie ist jedenfalls sehr gründlich „aufgehoben" worden. Was wir über ihre Bestrebungen wissen, verdanken wir den Schriften ihrer Gegner. Danach hat es sich nicht darum gehandelt, ob man dem griechischen Wesen Einfluss auf die Weiterentwickelung des Judentums gestatte, sondern darum, was aus dem griechischen Wesen aufzunehmen sei. Die Hellenisten wollten das jüdische Gesetz und die jüdischen Lehren dem herrschenden griechischen Heidentum opfern, die Hassidäer dagegen wollten sich von der griechischen Philosophie das aneignen, was dem Judentum kongenial ist, und das taten sie, indem sie die jüdische Verfassung und das jüdische Gesetz unter den philosophischen Gesichtspunkt Platos stellten, eine Bewegung, die schon früher begonnen hatte und für die Entstehung des jüdischen Hellenismus teilweise verantwortlich ist (man denke an ähnliche Erscheinungen in der neuesten Geschichte des Judentums!). Diese Beleuchtung des Streitpunkts erhalten wir besonders aus der Geschichte der Folgezeit. Das griechische Heidentum ist überwunden, die Hellenisten verschwinden, es treten neue Parteien auf den Plan. Der Gegenstand des Streites der beiden hervorragendsten, der Pharisäer und Sadduzäer, soweit dieser sich auf die Stellung zum Griechentum bezieht, ist wieder nur das Mass, wie weit man in der Annahme griechischer Denkweise gehen solle.

Den Typus dieser Entwickelung stellen die drei Makkabäerbücher dar, die somit auch über die übrigen Schriften dieser Periode einiges Licht verbreiten. Um dies zeigen zu können, müssen wir das, anderwärts (Dogmengeschichte; Ikkarim § 19) dargelegte, dogmatische Verhältnis dieser drei Schriften zu einander kurz erwähnen: Das erste Makkabäerbuch, von einem Sadduzäer verfasst, unterdrückt geflissentlich alle eschatologischen Hoffnungen, die das Volk während der grossen Kämpfe so begeisterten und in die Reihen der Makkabäer trieben, um so das Verdienst und die Berufung (vgl. bes. 5,62 u. 16,2 f.) der hasmonäischen Helden

recht anschaulich und exklusiv hervortreten zu lassen. Nicht nur die Auferstehung, welche von den Sadduzäern (eben infolge des Abbruchs, der durch die Berufung der Pharisäer auf die Wirksamkeit dieser Lehre dem Ruhme der Hasmonäer drohte) geleugnet wurde, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die sie nicht leugneten, unterdrückt diese Schrift wegen der Konkurrenz, welche sie dem Ruhme der Hasmonäer machte. Das zweite Makkabäerbuch, als Gegenschrift zum ersten von einem Pharisäer verfasst, betont in der Erzählung vom Märtyrertum Eleasars und der Mutter mit den sieben Söhnen, von der das erste nichts weiss, und auch sonst, dass das Volk zu allen Heldentaten von der Lehre der Auferstehung begeistert worden ist, und schliesst seine Darstellung mit dem Tode Judas, dessen Kämpfe allein die Pharisäer als „heiligen Krieg“ (מלחמת מצוה) betrachteten (das erste schliesst mit Jochanan Hyrkan, wahrscheinlich die Abfassungszeit). Auch diese Schrift erwähnt nichts von der, von den Pharisäern gewiss nicht geleugneten Unsterblichkeitslehre, aus bestimmten Gründen (Dogmengeschichte). Der grossen Wirkung dieser Schrift auf das Gemüt des, für bestimmt ausgesprochene eschatologische Verheissungen allezeit dankbaren Volkes begegnete das vierte Makkabäerbuch, von einem Sadduzäer verfasst. Diese Schrift eilt über alle sonstigen Ereignisse dieser grossen Zeit mit kurzen Notizen hinweg, um so bald als möglich bei der, vom ersten Makkabäerbuch vernachlässigten Erzählung vom Märtyrertum Eleasars und der Mutter mit den sieben Söhnen als dem einzigen Darstellungsthema zu verweilen, die philosophische Unsterblichkeitslehre nicht weniger als dreissigmal zu betonen und die Auferstehungslehre nicht nur durch Stillschweigen, sondern auch dadurch zu erschüttern, dass die bedeutendsten und entscheidendsten Schriftstellen, welche die Pharisäer für die Auferstehungslehre ausbeuteten, für die Unsterblichkeitslehre in Anspruch genommen werden.

Mit diesem Tatbestand ist auch schon die Richtung für die Betrachtung gegeben, der diese Schriften von dem hier massgebenden Gesichtspunkt aus zu unterziehen sind:

Das erste Makkabäerbuch zeichnet sich dadurch aus, dass darin die Theologie ad minimum reduziert wird. Das biblisch-platonische Attributenmotiv ist der leitende Gesichtspunkt der Darstellung. Man hat gefunden, dass in dieser Schrift der Name JHVH ängstlich gemieden wird (Kautzsch, S. 26a). Das scheint nun nicht der Fall zu sein (7,37: σὺ, κύριε = אתה יהוה; ebenso 41). Die Gebete

stehen unter dem Zeichen des biblischen Attributenmotivs, und auch der emphatische Appell an den Namen Gottes fehlt nicht (4,33; 7,37), und der spezielle Appell an die Tat Pinehas' (nicht nur im historischen Ueberblick 2,54, sondern auch speziell 2,26) stellt die ganze Aktion Mattathias in den Rahmen des biblischen Attributenschemas. Aber es muss zugegeben werden, dass der Verfasser dem Gebete nur wenig Platz einräumt, und das nur am Anfang der grossen Begebenheiten (Kap. 8—16 überhaupt kein Gebet!), und dass auch in den wenigen Gebeten der Name Gottes möglichst umgangen wird (vgl. bes. 2,61: αὐτόν, 3,52: σύ!). Die Tendenz, das theologische Moment möglichst zu reduzieren, zeigt sich auch in der Verarbeitung des platonischen Attributenmotivs. Die Postulate der königlichen Tugendattribute sind platonisch: Simon ist ein Mann des Rates, Juda ein Mann der Tapferkeit (2,65. 66; vgl. 3,3—9. 19; 14,27 f. 35). Die römische Verfassung wird platonisch idealisiert (8,1 f. 15), und auch das angestrebte Verhältnis zu den „spartanischen Brüdern" (12,1 f.), ein sonst befremdliches Moment, für das die Exegeten keine Erklärung wissen, ist nur aus dem platonischen Schema zu erklären: Der jüdische Staat der Makkabäer wird in dieser Schrift nicht im Sinne der Idealverfassung der für die Absichten unseres Verfassers viel zu theologischen Republik, sondern mehr im Sinne des „zweiten" Staates der „Gesetze" idealisiert. Da gibt es zwei Folioverfassungen, als Vorstufen der in den „Gesetzen" entworfenen, die kretensische und die spartanische. Den Römern überträgt nun der Verfasser die Rolle der Kretenser (was natürlich die Geschichtlichkeit des Bündnisses nicht beeinträchtigt). Ueberhaupt entspricht das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Judäern und Spartanern, in prähistorischer Zeit gleichsam, dem Verhältnis zwischen Hellenen und Egyptern in Platos prähistorischer Spekulation (Kritias, Minos). Besonders aber schliesst der Verfasser unserer Schrift alles Eschatologische aus; ein Moment, das besonders durch Plato nahegelegt und der Situation angemessen gewesen wäre. Der Verfasser wollte eben so wenig Theologie als möglich, damit die Andragathia (גבורה, גבורות) der Makkabäer nur umso kräftiger hervortritt. Nicht ohne Absicht betont der Verfasser, dass es zu jener Zeit keine prophetische Offenbarung gegeben habe (4,46; 9,27; 14,41). Es soll so weltlich als möglich zugehen. Es gilt, das „Gesetz der Väter" zu verteidigen, rein formal! Nicht so sehr wegen der Vorzüglichkeit und Göttlichkeit dieses Gesetzes. Diese Eigenschaften werden so gut wie

gar nicht hervorgehoben. Auch von den anderen Völkern erwartet Mattathias, dass sie der „Religion ihrer Väter" treu bleiben (2,19)! Wenn die Judäer den Spartanern schreiben, dass sie eigentlich keinen Bundesgenossen brauchen, weil sie in den heiligen Büchern eine Paraklesis besitzen, so klingt das wohl theologisch, und ist es auch bis zu einem gewissen Grade. Es ist aber klar, dass dies ein Reflex der betreffenden Stelle der Republik ist (422d f.): Ein Staat von solch vorzüglicher Verfassung braucht eigentlich keine Bundesgenossen, doch wird es für ihn nicht schwierig sein, solche zu finden [1]).

Wie anders im zweiten Makkabäerbuch. Hier weht eine ganz andere Luft. Hier wird das Judentum, der Judaismus (ein von dieser Schrift geprägter Ausdruck, 2,21; 8,1), verteidigt. Nicht als ob in dieser Schrift die griechischen Elemente weniger hervorträten als im ersten Makkabäerbuch. Im Gegenteil, der Verfasser dieser Schrift darf mit Recht auf die künstlerische Gestaltung seines Stoffes stolz sein (2,25 f.; 15,38 f.). Es ist ihm in der Tat gelungen, die biblischen und platonischen Elemente so zu verbinden, dass das Werk von schriftstellerischer Kapazität und philosophischer Erudition zeugt. Sieht man nämlich von der unphilosophischen Lehre von der Auferstehung ab (s. Phädon 71—72), die der Verfasser aus dogmatischen und politischen (viell. richtiger: politisch-dogmatischen) Gründen zu verteidigen hatte, so übertrifft das zweite Makkabäerbuch das erste sowohl in der schriftstellerischen Gestaltung, wie im philosophischen Gehalt der Gedanken (Letzteres wohl auch deshalb, weil die Schrift, trotz einzelner Hebraismen, griechisch abgefasst worden ist). Der Rahmen der Darstellung ist das biblische Attributenschema mit allen wohlbekannten Elementen, Theophanien, Wolken, Khabod und Namen Gottes. Und so weit geht der Verfasser in der Ausbeutung dieser Momente und besonders des Dreizehn-Motivs, dass nach seiner Darstellung die, auch von ihm zugegebene Andragathia der Makkabäer (2,21; 14,18) mehr im Beten als im

[1]) 2, 9: καὶ ἡμεῖς . . . παράκλησιν ἔχοντες κτλ. ist καράκλησις schwerlich durch „Trost" (Kautzsch) zu übersetzen. Diese neutestamentliche Bedeutung des Wortes passt nicht in den Zusammenhang. Vielleicht: [את] חוה לנו בידינו [ש] כתבי הקדש, חוה Synonym des vorangehenden ברית, συμμαχία. Möglich auch, dass wenigstens der griechische Uebersetzer (teilweise: Bearbeiter?) an die Paraklesis der Rep. 523—24 dachte. — Paraklesis bedeutet Verabredung, aber auch Aufmunterung, was der Uebersetzer auch in חוה zu vermuten berechtigt war.

Kämpfen bestanden hat. Es wird überhaupt mehr gebetet als gekämpft, und soviel dieses letztere noch der Fall ist, wird es in der Hauptsache von Engeln besorgt. Und doch hat sich der Verfasser seiner Aufgabe, nämlich den Nachweis zu führen, dass der heilige Krieg unter Juda sozusagen nach dem Programm der Republik verlaufen ist, und dass die Grundsätze, auf denen die heilige und göttliche Gesetzgebung des Judaismus ruht (6,23), mit den philosophischen Prinzipien Platos identisch sind, oder diese noch übertreffen, in glänzender Weise entledigt. Wir erinnern uns an den Ausgangspunkt der Republik: Ein Depositum muss zurückgegeben werden, eine jede Aussage muss der Wahrheit entsprechen, wenn aber der betreffende, um dessen Rechte auf Rückerstattung seines Besitzes und auf Wahrheit es sich handelt, wahnsinnig ist, sodass die Nichterfüllung dieser elementaren sittlichen Forderungen ihm zum Nutzen gereichen wird, dann tritt an die Stelle des formalen Rechts das absolute. In diesem Problem ist, wie oben ausgeführt, bereits das ganze Problem der Republik in nuce enthalten: Habsucht ist der Exponent aller Leidenschaft und aller Ungerechtigkeit (s. oben), und Wahrheit (Sophia) ist die höchste ethische Tugend. Eben darum aber hat die formale Ethik zurückzutreten, wenn derjenige, um dessen Rechte es sich handelt, von dem höchsten, die Sophia repräsentierenden Seelenprinzip, verlassen ist. Daran schliesst sich dann die Frage, was Gerechtigkeit sei, ob das, was den Herrschern, oder das, was dem Volke zum Nutzen gereicht. Dieses Motiv nimmt der Verfasser zum leitenden Gesichtspunkt seiner Darstellung. Die Habgier der Bedrücker Judäas, im ersten Makkabäerbuch leise berührt (6,1 f. 11. 22), erscheint hier als das Hauptmotiv aller ihrer Handlungen. Die Verletzung des Grundsatzes, dass ein Depositum zurückgegeben werden müsse, wie sie der Anfang aller Uebel war (Apollodoros), so bildet sie auch gleichsam die tragische Schuld aller, die gegen Judäa aufgetreten sind. Und ihre Schuld war umso grösser, als nicht etwa diejenigen, denen die Deposita gehörten, sondern diejenigen, die sie ungerechterweise sich angeeignet haben, in einem Zustand des Wahnsinns sich befunden haben (Apollodoros, Simon). Dem, wie allen sonstigen Anschlägen, besonders auch der List, begegneten nun die Leiter Juddäas durch Massnahmen, die nicht etwa auf ihren, oder ihrer Familien Ruhm und Nutzen, sondern auf Nutzen und Heil des ihnen anvertrauten Volkes berechnet waren. Dieses allgemeine Schema, dessen Grundmotiv der Verfasser als biblisch belegt, durchflicht der Verfasser mit Erwägungen in der Sphäre der

drei Postulate, wobei er über Plato, für den Schöpfung nichts weiter als kosmologisches Massprinzip bedeutet, darin hinausgeht, dass er das jüdische Postulat der Schöpfung aus dem Nichts betont (s. Anmerkung). In der Darstellung des Märtyrertums Eleasars und der Mutter mit den sieben Söhnen zeigt sich der Einfluss Platos in der Betonung der Tapferkeit als Ausdauer und Ueberzeugungstreue (bes. 6,18; 8,1), als die Macht der vernünftigen Erwägung (bes. 6,23) gegen den Ansturm des Augenblicks. Auch für die Figur der Helden-Mutter hat die kriegerische Frau im Idealstaat Platos Modell gesessen[1]).

Das vierte Makkabäerbuch übertrifft die beiden ersten in der ausgesprochen philosophischen Diskussion der der Geschichtsphilosophie zugrunde liegenden Gedanken. Der streng philosophische Standpunkt des Verfassers in der eschatologischen Frage (in der er sogar über Plato hinausgeht) gestattete ihm, wie er es auch erforderlich machte, dass die systematisch philosophischen Gedanken nicht nur im Hintergrund erscheinen, sondern ausführlicher behandelt

---

[1]) Vergl. dazu bes. 7, 21. — Zum biblischen Attributenmotiv: 1, 2f. 24: philosophische Erweiterung der Dreizehn-Formel im Sinne der drei Postulate: 2. 8ff. Khabod und Wolke unter Hinweis auf Stiftszelt und Salomonischen Tempel; 2, 23; 3, 24: das Dreizehn-Motiv dem der tragischen Schuld entgegengesetzt; 5, 19. 20: Khabod, das Dreizehn-Motiv in Verbindung mit dem Gedanken, dass nicht der Ort, der Staat an sich, sondern das gesetzestreue Volk der Gegenstand der göttlichen Auserwählung ist; 6, 12 f., die Dreizehn Attribute in ihrer verschiedenen Anwendung auf Israel und die Nationen, παιδεία hier (wie 7, 33) im Sinne Platos in den „Gesetzen"; 7, 6. 16. 18. 33; 8,4: Appell an den Namen; vgl. v. 15. 27; 9, 8; 10, 4. 26; 11, 6 f.; 15, 13: Khabod. 22. — Zum Motiv der tragischen Schuld: 1, 14, wo auch auf das Sexualmotiv in der heidnischen Götterverehrung hingewiesen wird; 3, 10 ff. Hauptstelle, beachte die Emphase: 15: die Priester legten alle Insignien an, warfen sich vor den Altar hin und riefen εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παραθήκης νομοθετήσαντα τοῖς παρακαταθεμένοις ταῦτα σῶα διαφυλάξαι, vgl. v. 22 und dazu Republik 331—32; 3, 40; 4, 32. 39. 42. 50; 5, 16. 21; 9, 2. 16; 10, 20; 11, 3. In der Folge hebt der Verfasser besonders das Sacrileg hervor, dies in Anpassung an die geschichtlichen Verhältnisse; 4, 4. 6: der Wahnsinn Apollodoros und Simeons (15, 33: Gegenstück); 4, 34: List und Lüge der Gegner (6, 24: Gegenstück; vgl. v. 28: ὑπόδειγμα, ganz platonisch); 4, 5: τὸ δὲ συμφέρον κτλ., vgl. v. 2, 11, 15 u. 12, 12 und dazu Rep. 338c—342e: οὐδὲ ἄλλος . . . τὸ αὑτῷ συμφέρον . . . ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ; 4,11: die Verfassungsänderung; 24: die Leidenschaften des Tyrannen (= v. 40?). 47: Skythen (vgl. 5,22). Gegenstück: der von Jason herbeigeführte Bürgerkrieg. Zu den drei Postulaten: 6,30; 7,22 (kosmol. Massprinzip). 28: ἐξ οὐκ ὄντων! 35f.; 9,5; 12,22. 41; 14,35. —

werden. Die Geschichte vom Märtyrertum Eleasars und der Mutter mit den sieben Söhnen bot ihm reichlich Gelegenheit, die Aufgabe der Republik, die Identität der Tugendattribute in Staat und Individuum nachzuweisen, so zu lösen, dass es klar wird, dass das jüdische Gesetz, der Gegenstand des grossen Kampfes, alle Tugendattribute grosszieht und somit den platonischen Postulaten einer Idealverfassung vollkommen gerecht wird. Er entwickelt gleich eingangs das platonische Attributenschema (1,2 f.; s. dazu, wie zu allem folgenden, die Anmerkung), formuliert das Thema im Sinne der Republik, führt den Nachweis, dass die Gesetze der Thora darauf hinauslaufen, die Tugendattribute individuell und politisch zur höchsten Entwickelung zu bringen, um dann den auf Grund seiner Theorie aufgestellten platonischen (allerdings stoisch modifizierten) Satz von der Herrschaft der Vernunft über die Triebe aus der Geschichte, das heisst, aus dem freiwilligen Martyrium Eleasars und der Mutter mit den sieben Söhnen, zu beweisen. Diese Theorie beruht auf der Drei-Seelen-Theorie Platos, den ihnen entsprechenden drei Leidenschaften, den drei Tugendattributen und den drei theologischen Postulaten. Mit grossem Geschick versteht es nun der Verfasser zu zeigen, dass ein jedes der auftretenden Individuen sich dessen bewusst war, dass es sich um eine Verfassungsfrage, um die Verteidigung der Idealverfassung, handelt. Die Auseinandersetzungen zwischen den Märtyrern und dem Tyrannen, der das Prinzip der Tyrannei in Staat und Individuum gegen das königliche Prinzip der Märtyrer vertritt, sind eine der Situation angepasste Reproduktion der Auseinandersetzungen in der Republik, welches Leben das glückselige sei, das königliche oder das tyrannische. Im Mittelpunkt des Ganzen steht die Ueberzeugungstreue der Märtyrer, der Exponent aller Tugendattribute bei Plato. Und zwar geschieht das hier in viel stärkeren Akzenten als im zweiten Makkabäerbuch, dessen Gegenschrift diese Schrift ist, während die Kombination des Dreizehn-Motivs mit dem der tragischen Schuld hier nur noch leise nachklingt. Der Hauptton wird hier darauf gelegt, dass die Lehre des Judentums ein System der Philosophie darstellt[1]).

[1]) Demjenigen, der von Plato her an die Lektüre dieser Schrift herantritt, braucht es nicht erst im einzelnen nachgewiesen zu werden, dass diese jüdisch-platonische Philosophie vorträgt, wobei stoischer Einfluss in dem oben (I. S. 33; s. w. u. zu Philo) angedeuteten Sinne zugegeben ist. Doch mag hier auf folgende Stellen noch besonders verwiesen werden: Zur Philosophie des

Judentums: 1,1; 5,3 (nach N). 6. 10. 22: das jüd. Gesetz lehrt alle Tugendattribute; 6,18; 7,7f. 14. 21—23. — Zur Drei-Seelen-Theorie besonders 3,1f. Diese Stelle: θμμόν τις . . . ἀλλὰ τῷ θυμῷ δυνατὸν τὸν λογισμὸν βοηθῆσαι beleuchtet auch die schwierige Stelle 1,24: θυμὸς δὲ κοινὸν . . . ἐὰν ἐννοηθῇ τις ὅτι ἑαυτῳ (nur hierin N folgend) περιέπεσεν: „ . . . so nämlich jemand dessen inne wird, dass er sich selbst widerspricht", dass ihn nämlich der Thymos, die mittlere Seelenkraft, bald in die Richtung der Lust, bald in die des Schmerzens zieht. Dies im Sinne des ersten Nachweises der Republik, dessen Beispiel vom Durst der Verfasser in 3,6, also ebenfalls im engsten Zusammenhang mit der meritorischen Entwickelung der Seelentheorie, so geschickt verwertet, indem er die Geschichte vom Durste Davids aus II Sam. 23,13—17; I. Chr. 11,15—19 zitiert! — Zum Nachweis, dass die Thora gegen die drei Leidenschaften und auf die Hervorbringung der Tugendattribute gerichtet ist: 1,34—2,3, dann 2,4—14, wo durch die Anführung der Gesetze der Thora bewiesen wird, dass die Thora τὸν τῆς σοφίας βίον (1,15: das Probl. d. Rep.) in System gebracht hat. Die Prinzipien der Thora sind die drei Postulate: 2,21; 5,23; 10,8; 11,5; 16,18; 17,22. Das Postulat der Providenz ergibt die Göttlichkeit der Thora: 5,15f.; 11,26 (im Gegens. z. tyrannischen). Die sonst deplaziert erscheinende Stilisierung dieses Gedankens: Wir folgen dem Gesetze ohne Zwang, da wir von dessen Göttlichkeit überzeugt sind, und dies würde uns dazu verpflichten, selbst wenn das Gesetz in Wahrheit nicht göttlich wäre, erklärt sich zwangslos als ein Reflex der phönizischen Sage der Republik 414cf., s. oben. Damit ist die ganze Giltigkeit der Thora auch auf das formale Moment der Hypomone (ὑπομονή) gestellt, was auch im einzelnen durchgeführt wird: 1,11; 6,9. 10 (Athlet!). 17: δόξα; 7,9. 22; 9,6. 22. 27: γνώμη. 30; 10,2: δόγμα; 13,12; 15,29; 16,17. 19. 21; 17,4. 10. 11. 15. 17. 23. — Zum Gesichtspunkt der Verfassungsfrage vgl. besonders: 3,20; 4,19; 8,6; 17,9; 18,4; überhaupt ist der εὐσεβὴς λογισμός (1,1 u. oft), oder εὐσεβὴς ἐπιστήμη (11,20), identisch mit dem prägnant platonischen βασιλικὸς λογισμός (14,2, vgl. 7,10), dem tyrannischen Prinzip in Staat und Individuum entgegengesetzt: 1,11; 4,15f.; 5,1. 3. 13f. 26. 37; 6,21. 23; 7,2; 8,2. 3. 4. 13. 14; 9,3. 10. 15f. 24. 29. 30. 32; 10,10. 15. 16; 11,2. 12. 13. 20. 23. 26; 12,2. 11; 15,2; 16,14; 17,9 (bes.). 14. 17. 21. 23; 18,5. 20; denn auch an jenen Stellen, wo man sonst das Tyrann als griechischen Sprachgebrauch für Herrscher nehmen könnte, ist das Wort hier emphatisch gebraucht; dazu ist noch 10,7: ἀπεσκύθιζον und 12,13: θηριωδέστατε (vgl. das vielgestaltige Tier, Repub. zweiter Nachweis) zu beachten. Es handelt sich eben um die Frage der Republik (zweite Fassung), ob das Leben des Gerechten oder das des Tyrannen der βίος μακάριος sei: 7,7. 22; 10,15; 12,1; 17,18; 18,13; vgl. dazu die Auseinandersetzung 5,5; Kap. 13 erinnert lebhaft an Sokrates Argumentation gegen die Flucht in Phädon; Kap. 18. — Zum Gedanken der Nachahmung vgl. 6,17f.; 9,6. 23; 13,9; 17,23; 18,10f.; (12: Pinchas!). Paideia: 10,9: in Verb. mit d. Dreizehn-Motiv; 13,21. Sonst d. Dreizehn-Motiv 7,11. In der Darstellung d. Helden-Mutter ist 14,13f.: Kinderliebe, sowie 18,7f.: die strenge Keuschheit d. Weiber, gegen die Frauengemeinschaft gerichtet. — Anklänge an die Motive des zweiten Makkabäerbuchs: Habsucht: 4,2f. 16; Engel: 4,10; 7,11; συμφέρον: 5,10; Lüge: 6,14;

9. Josephus[1]): All diese Bestrebungen, die wir bisher in Einzelbildern kennen gelernt haben, finden wir bei Josephus in einem Gesamtbild wieder. Auch Josephus begann mit einem Einzelbild, dem Jüdischen Krieg gegen die Römer, wo er sich damit begnügte, seine Auffassung von der Gesamtgeschichte seines Volkes gelegentlich in sumarischen Zügen anzudeuten, zum vollen Ausdruck aber kommt diese erst in den Altertümern, seinem grossen Lebenswerk.

Josephus, der die pharisäische Partei, zu der er sich bekennt, mit der Stoa vergleicht und gewiss auch unter stoischem Einfluss gestanden hat, konzipiert die Geschichte des Judentums unter dem Gesichtspunkt der Republik Platos. In seinen historischen Schriften (ausser den genannten noch Vita) erwähnt Josephus niemals den Namen Platos, dafür aber in besonders bedeutsamer Weise in seinem letzten Werke, der Schrift gegen Apion, wo er, der zusammenfassende Repräsentant der durch drei Jahrhunderte gehenden Bewegung, das Judentum und seine Geschichte unter dem Gesichtspunkt der platonischen Republik aufzufassen und zu beleuchten, die Karten aufdeckt, was in keiner der bisher besprochenen Schriften geschehen ist: Die Republik Platos, sagt Josephus, ist die beste Nachahmung der Theokratie Moses (Ap. II.36257; s. 16 u. 31). Josephus, der seine Absicht, ein Buch „Gesetze" zu schreiben (Ant. III. 5,6; 8,10E.; IV, 8,4. 44), nicht ausgeführt hat, liefert hier, in seiner Apologie des Judentums, die Grundzüge des beabsichtigten Werkes (Ap. II. 15—30). Dieser Grundriss ist aber weniger in dem offenbar beabsichtigten Sinne der „Gesetze" (die Gesetze hat ja Josephus zu einem guten Teile in den Altertümern mitgeteilt, s. Ap. II.40), sondern vielmehr in dem der Republik Platos ausgefallen. Und wie diese für die Darstellung der Philosophie Platos, so bietet uns auch die Schrift gegen Apion die beste Handhabe für die Skizzierung der Geschichtsphilosophie Josephus.

13,17; Wahnsinn: 8,5; 10,13; 12,3. — Ueber d. Verhältnis Josephus zu dieser Schrift weiter unten.

Die Makkabäerbücher sind dem talmudischen Judentum in den „Hasmonäerbüchern" und, dem Stoffe nach, in zahlreichen Stellen der talmudischen und midraschischen Literatur selbst erhalten. Die „Antiochus-Rolle" ist dem Gebetbuch einverleibt worden.

[1]) Flavii Josephi Opera, ed. Benedictus Niese, Berlin 1887—95; 5 Bände u. Index.

Dieser Grundriss ist offenbar nach dem Dekalog eingerichtet (s. oben I. S. 32 Anm. bezüglich der „Gesetze“ Platos und Ant. III. 5. 5, Dekalog beginnend mit der Einheit Gottes): Bei der Darstellung der jüdischen Geschichte wird Josephus nicht müde, sich immer wieder und wieder an den philosophischen Grundlagen der jüdischen Verfassung zu orientieren. Das Judentum ist ihm (vgl. Aristeasbrief und viertes Makkabäerbuch) eine Philosophie schlechthin. Das gilt besonders von seiner als solche bezeichneten Apologie des Judentums (im Grunde treibt Josephus in allen seinen Werken Apologie). Es ist die jüdische Verfassung, oder, was für ihn dasselbe ist, die jüdische Philosophie, um die es sich handelt. Dem entspricht es, dass der Grundzug mit dem höchsten Ausdruck der jüdischen Philosophie und Verfassung, dem theokratischen Gottesbegriff, beginnt. Theokratie ist ein von Josephus geprägter Ausdruck (Ap. II. 16165) und steht für den philosophischen Gottesbegriff und die aus diesem fliessende philosophische Verfassung. Sonst recht anthropomorphisch in seinen Ausdrücken über Gott, definiert er den absolut geistigen Gottesbegriff in einer Sprache, an der auch ein Maimuni nichts auszusetzen haben würde. Diesem Gottesbegriff zuliebe unterdrückt Josephus die Engel fast gänzlich (s. w. u.), verschweigt das goldene Kalb und anderes und bemüht sich, die Tatsache abzuschwächen, dass in früheren (vordeuteronomischen) Zeiten die Bilder (von Engeln) bei den Juden eine legitime Erscheinung waren. Bei der Entwickelung des Gottesbegriffs hat Josephus die drei Postulate und bei der Darstellung der Prinzipien der jüdischen Verfassung die Tugendattribute im Auge. Alle führenden Persönlichkeiten besitzen die uns bekannten Eigenschaften und Kenntnisse, die bei einem philosophischen Herrscher vorauszusetzen sind; die Israeliten gewinnen auf ihrem Zuge von Egypten bis Sinai die Tugendattribute der Andreia und Sophrosyne, um sie am Sinai durch die Sophia zu ergänzen; die Parteischattierungen im Judentum vollziehen sich auf Grundlage dieses Attributenschemas, auf dem überhaupt die ganze Philosophie des Judentums und dessen Verfassung beruhen. Diese letztere ist die Idealverfassung der Republik mit den Priester-Wächtern und in allen Stücken, in denen das spezifisch jüdische Prinzip nicht etwas anderes erheischt. Letzteres gilt besonders inbezug auf die Reinheit und Heiligkeit der Familie. Der tiefgehende Einfluss Platos auf Josephus zeigt sich jedoch am deutlichsten in dessen eigentlicher Geschichtsphilosophie. Das Prinzip der Gnade tritt bei

ihm ganz in den Hintergrund. Hin und wieder merkt man zwar die Dreizehn-Formel im Hintergrund. Aber nicht nur wird diese, sowie überhaupt der Name Gottes, verschwiegen, sondern auch überall, wo es auf eine prinzipielle Stellungnahme ankommt, das Attribut der Langmut abgelehnt. Zum Teile natürlich spiegelt sich hierin der, in pharisäischen Kreisen herrschende strenge Geist des Priesterkodex wieder, aber ein Vergleich mit den übrigen Schriften dieser Gruppe lehrt uns, dass Josephus hierin allein steht. Josephus gerierte sich seinen römischen Gönnern gegenüber als ein offizieller Vertreter des Judentums, was der Grund dafür zu sein scheint, dass er in derlei Fragen sehr behutsam war. Im Tempel zu Jerusalem herrschten Priesterkodex und Deuteronomium (Dogmengeschichte), in welchen beiden Dokumenten das Attribut der Langmut keine Anerkennung gefunden hat (s. oben). Dem entspricht auch seine Stellung in Engelfrage und Eschatologie.

Die Problemstellung Josephus ist die der Republik in ihren beiden Fassungen: Welches Leben ist das glückselige, und was ist Gerechtigkeit, beide Fragen auf Staat und Individuum ausgedehnt. Die Antwort lautet: Die jüdische Verfassung und das jüdische Lebenssystem. Beide sind von Gott geoffenbart, jedenfalls hatte Mose allen Grund, dies zu glauben. Und da er und die Israeliten mit Recht an die Göttlichkeit der Thora glaubten, so war und ist es ihre Pflicht, an ihrem Gesetze festzuhalten (vgl. die phönizische Sage und viertes Makkabäerbuch). Und in der Tat, durch die ganze Geschichte haben die Juden die höchste Tugend, die Ueberzeugungstreue, betätigt. Die Behauptung der Judenfeinde, der Fall des jüdischen Staates zeuge von der Unzulänglichkeit der jüdischen Verfassung, ist falsch. Nur weil diese Verfassung nicht strikte beobachtet worden ist, ist der Fall eingetreten. Daraus erklärt sich der ganze Verlauf der jüdischen Geschichte, eine Reihe von Degenerationen und Regenerationen (vgl. apokalyptische Literatur), je nach dem die Verfassung beobachtet oder missachtet wurde. Auch anderen Völkern passierte es, dass sie zeitweilig von fremden Machthabern beherrscht wurden. Josephus glaubte gewiss an eine Wiederaufrichtung des jüdischen Staates, durfte es aber nicht sagen. Für die Vortrefflichkeit des jüdischen Lebenssystems spricht übrigens dieses selbst. Josephus hat seine Absicht, ein Buch über das Wesen Gottes und die Begründung der jüdischen Gesetze zu schreiben (Ant. Ende), wohl ebensowenig ausgeführt, wie die anderen literarischen Pläne, von denen er oft erzählt, aber in dem, was er

uns darüber bietet, zeigt er das deutliche Bestreben, das Gesetz von den Tugendattributen Gottes abzuleiten. Das Gesetz ist darauf berechnet, eine richtige Meinung über Gott und göttliche Dinge zu vermitteln und die Seele des Menschen im Sinne der Tugendattribute zu erziehen. Ein solches Gesetz muss ohne Rücksicht auf äusseren Erfolg beobachtet werden. Dieser ist aber auch deshalb nicht entscheidend, weil es ein Fortleben nach dem Tode, auch eine Auferstehung, gibt. Aber in eschatologischen Fragen ist Josephus sehr knapp und sehr diskret im Ausdruck.[1])

---

[1]) Zur jüdischen Philosophie und Verfassung als Gegenstand der Verteidigung und Darstellung: Philosophie: Ap. I. 10. 17. 22. II. 4E.; Ant. Prooem. 3. 4, wo Jos., wie auch sonst, von Philo de opif. m. Anf. abhängig ist; dann bei der Darstellung d. Parteien; s. w. unten. Verfassung: Ap. II. 14_{145}: περὶ τῆς ὅλης ἡμῶν καταστάσεως τοῦ πολιτεύματος; Ant. Prooem. 2: d. hebr. Verf. soll den Griechen mitgeteilt werden, u. vielfach. Dahin gehört d. Bestreben Jos., die Gesch. d. Sintflut ganz nach Plato zu modeln und dieselben alten Gesetzgeber zum Vergleich heranziehen, wie Plato; vgl. Ap. II. 21 22. — Zur Göttlichkeit der jüd. Verf. und den Anklängen an die phönizische Sage: Ap. I. 8_{42}; II. 15. 16_{160}: καλῆς οὖν αὐτῷ προαιρέσεως κτλ. 21; Ant. III. 8, 9. 10; 15, 3_{320} u. — Zum Gottesbegriff: Hauptstellen: Ap. II. 16 im Sinne der drei Postulate, bes. 167: ἕνα αὐτὸν ἀπέφηνε καὶ ἀγέννητον . . . καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν [ἐστὶν] ἄγνωστον. Die Unterscheidung von Tätigkeits- und Wesensattributen haben wir auch bei Plato gefunden, aber in der Betonung der Einheit wird hier der spezifisch jüdische Standpunkt gewahrt. Dann Ap. II. 22, ebenfalls im Sinne d. drei Postulate, wie die meisten Stellen über Gott. In diesen beiden Stellen erscheint Josephus geradezu als ein Agnostiker. Doch meint Jos. nur, dass wir Gott nicht vollständig, nicht so zu erkennen vermögen, um ihn darzustellen; hatte er ja die Absicht, ein Buch über das Wesen Gottes zu schreiben, Ant. Ende: περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Weitere Stellen über Gott: Ap. II. 19_{180}; 31; 33–34: gegen die Göttermythen, bes. gegen das sexuelle Motiv in d. Sphäre d. Göttlichen (vgl. Ant. Prooem. 3); 41_{295}; Ant. Prooem. 4_{19}: παράδειγμα τὸ πάντων ἄριστον μιμεῖσθαι; I, 7. 1: Abrahams kosmol. Beweis; II. 3,1; 5,6; 6,8: Homoiosis im Sinne der Dreizehn Attribute; s. w. unten; 12,1 (vgl. III. 11,6): Namen Gottes, w. u.; 15,5; III. 8,5, w. u.; 11,3; IV. 3,2; $8,?_{180}$ 38: Gesetz über Depositum, besonders feierlich, vgl. II. Makk.: VI. 7,4; VIII. 14,3; auch Jos. selbst sagt, Gott wohne jetzt in Italien, B. J. V. 9,3.4E; X. 8,?.3; XI. 6,11: Tugendattribute Gottes, und sonst vielfach, besonders in Reden. Auf Attribute Gottes in der Richtung d. Dreizehn spielt Josephus oft an, das liegt an den Quellen, die er benutzt, entwickelt aber nirgends die Formel als solche. Entscheidend ist, dass er in seinem Grundriss von den Gnadenattributen Gottes nicht spricht; Ap. II. 30_{217}: περὶ μὲν γὰρ . . . εὐθὺς ἀπόλλυται, adoptiert Jos. ausdrücklich das כרת - Prinzip des Priesterkodex; vgl. dazu Ap. II. 17_{175}. 29_{211}. 36; Ant. II. 6, 8; 12 E.: die Namen Gottes Mose zuerst geoffenbart; III. 5,3: Khabod im

Stiftszelt; IV. 8,46; VI. 7,2; IX, 11,1; 13,1; 14, 1. 2; X. 4, 2; 8,5. — Zur Bilderfrage vgl. Ap. I. 22_{199}: II. 6—8; Ant. III. 5,7 (d. goldene Kalb unterdrückt); 6,2. 4.5: Cherubim; B. J. I. 33,2. — Im Zusammenhang m. d. Gottesbegriff steht auch die Homilie Josephus über die Stiftshütte als Abbild des Makrokosmos, III. 6, 4; 7, 7: die Stiftshütte soll keine lokale Begrenzung, sondern die Herrschaft Gottes über das Universum darstellen (vgl. w. u. Philo u. Hallewi). — Engel erwähnt Jos. zuweilen an der Hand seiner Quellen, so Ant. I. 3,1; B. J. II. 8, in der Regel jedoch geht er über sie mit umschreibenden Redensarten oder gar Stillschweigen hinweg, vgl. Ant. I. 13; 19,1; II. 12, 1 (Mose am Dornbusch) und öfter, wie ja auch die Unterdrückung des goldenen Kalbes und der ganzen damit zusammenhängenden Partie Ex. 33—34, die wir als Prototyp des Dreizehn Attributen-Schemas kennen, hierher gehört und mit dem prinzipiellen Standpunkt Josephus zusammenstimmt. Josephus leugnet wohl nicht die Existenz der Engel, aber als Vermittler lehnt er sie ab. In seinem Grundriss werden sie daher gar nicht erwähnt. — Die Problemstellung bei Josephus ist die der Republik: Wie erlangt man Eudaimonia in Staat und Einzelleben?, Ap. II. 11: Rechtfertigung der jüd. Verf. angesichts des unglücklichen Ausgangs; 30_{218}: die letzte eschatologische Antwort: Denen, die für das Gesetz leiden und sterben ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς; Joseph. fügt hinzu ὤκνουν δ' ἂν ἐγὼ ταῦτα γράφειν κτλ, das entspricht der in autoritativen Kreisen beobachteten Zurückhaltung in diesen Fragen. Zur Fragestellung vgl. Ant. I. $1,4_{42}$; 2,3; 4,2; II. 4,4f.; III, 5,8; IV 3,2f.; 8,2f. 17. 20. 45, besonders in den zahlreichen Reden. Oft erscheint auch die Problemstellung des Philebos: Hedone oder Phronesis? Letztere besonders in der Hypomone, in der Ueberzeugungstreue bis zum Märtyrertod, Ap. I. 42. 192; II, 68. 82. 123. 150. 153. 189. 218. 228. 232 f. 265 (Sokrates). 271 f. 283; Ant. I. 8,1 u. II. 9,1: die Herrschaft der Hedone bei den Egyptern (z. Charakterisierung der Völker im Sinne Platos vgl. noch Ant. I. 6, 1; Ap. II. 70. 131. 139. 269.); Ant. II. $4,2_{43}$. $4_{50.51}$: ἡδονῇ. 5_{53}: καὶ τὸ πάθος αὐτῆς εἰς λογισμὸν ἐπιστρέφειν (vgl. IV Makk.); 7,2 u. — Zur Darstellung von Verfass ung u. Geschichtsverlauf innerhalb des Schemas der Tugendattribute: Ap. II. 16_{170}: Die vom Gottesbegriff abgeleitete Verfassung beruht auf den gesamten Tugendattributen, die mit der Eusebeia, mit Religion, identisch sind: οὐ γὰρ μέρον ἀρετῆς ἐποίησεν (Mose) τὴν εὐσέβειαν, ἀλλὰ ταύτης μέρη τἄλλα, λέγω δὲ τὴν δικαιοσύνην τὴν σωφροσύνην τὴν καρτερίαν τὴν τῶν πολιτῶν πρὸς ἀλλήλους ἐν ἅπασι συμφωνίαν (vgl. Rep. 432a). ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν ἡμῖν εὐσέβειαν ἀναφέρουσιν; 17—20 (24: Ehe, s. w. u.). 25: Homoiosis. 31: gegen das Nichtstun der höheren Stände; Ant. Prooem. 4: Weish. Moses (w. u.), I. 2: Im Gegens. z. d. Kainiten sind die Sethiten Träger der Tugendattr.; 3,4: Patriarchen v. Adam bis Noah waren Herrscher; 4,2: Nebrods (Nimrods) Entartung in Tyrannei; 7.1 ff. Abraham besitzt alle Herrscherattribute; zu beachten $8,1_{163}$: συμφέρειν γὰρ αὐτοῖς, ἐδόξαξεν, zur Entschuldigung der Notlüge Abrahams (vgl. Rep. Anfang und Ant. II. $9,3_{215}$; Ap. II. 41_{294}); 20,3: Frauen sollen dem Kampfe blos zuschauen, vgl. 21,1 E.; Jos. nimmt in Familienfragen gegen Plato Stellung, doch ist er von ihm in der ungünstigen Bewertung d. Frau beeinflusst (vgl. dazu Ap. II. 24; Ant. III. 12,1; IV. 8,15. 23. 24. 43 (VI. 10,1), ferner B. J. II. 8,2; 13; III. 7. 26); II. 4,1 f.: Josephs

Herrschertugenden; II. 9—III 1: Moses das Ideal eines Philosophen als Herrscher (vgl. Ap. I. 31; II. 16; Ant. Prooem. 4; I. 6, 1. 6 E.; IV, 3, 1. 2; 6,13; 8,2. 4. 48. 49; XVIII, 3,5 u.); Ant. II. 16,6: die Bewaffnung der Israeliten (vgl. IV. 3,2), im Zusammenh. m. III. 2—8,10, macht es klar, dass Josephus die Israeliten die Tugenden Andreia und Sophrosyne (1,4) und dann die Weisheit (am Sinai) gewinnen lässt; III. 8, 1: Priestertum (dazu Ap. II. 21. 22: die Priester sind die φύλακες der jüd. Verf.; Ant. III. 8,7; IV. 2,2 f.; V. 1,14; Leviten: III. 11,1; 12,2; 13,4; IV. 4,3). Wie in den Testamenten der 12 Patr. empfindet man auch in Josephus den Widerspruch zwischen Königtum und Priestertum. Jos., der Priester, legt grossen Wert darauf, neben den Königen auch die Hohenpriester in einer chronologisch lückenlosen Reihe aufzuführen; Ant. III. 11,2: Gründe der Gebote, s. w. u.; IV. 1—3: die Entartung Korachs, z. vgl. die Darstellung d. Demagogie als Tyrannei in d. Rep.; 6,4: Bileam lobt die Tapferkeit d. Israeliten (vgl. 7,1 E. 3. A.; 8,2 (33); V. 1,18; 2,7; 9,3; VI. 2,1; 5,4), dagegen die Entartung in Schittim 6,6—13; IV. 8,2: 182: Tugend d. höchste Gut d. Lebens; 184: d. Isr. sollen φύλακες des Gesetzes sein; 8,7: gemeinschaftliche Mahlzeiten (Wallfahrtsfeste); 8,18: keine Grenzerweiterung, vgl. Rep.; 8,20: das Verbot d. Mischung mit Rücksicht auf die Verfassung begründet, 228: οὐ γὰρ τῇ τῶν ἀνομοίων κοινωνίᾳ χαίρειν τὴν φύσιν; 8, 40291; ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν τὸ νομιζόμενον τέρας τοῖς ὁρῶσι: Verwerfung von Missgeburten? — vgl. Rep.; 8,41: Im Kriege, nebst Gott, nur einen Oberbefehlshaber, keine Polyarchie! vgl. Rep.; V. 2,7: Ackerbau, vgl. oben; Bürgerkrieg, vgl. 3,1. 2 u. Rep. — Ueber Josua u. andere leitende Persönlichkeiten an den betreffenden leicht aufzufindenden Stellen, sämtlich im Sinne der Tugendattribute (für Jos. vgl. noch III. 2,4); 10,1; d. tyrannische Lebensweise d. Söhne Eli's; VI. 3,1: Nicht immer gleichen d. Kinder den Eltern, Ursprung d. Entartung, vgl. Rep.; 3,3: Königsherrschaft u. Aristokratie (3,5; 4,4: 6,7 E.; vgl. IV. 8,17; VII. 7,3 A.; XX. 10,1). 4,1 ff.: Saul (4,5; 5,3 E. 6; 7,2; 14,4): 8,1: Eigenschaften d. Königs (inbezug auf David: 10,2; 12,4; 13,4 E.; VII. 7,4 E.: 15,2); 12,4 f.: Sauls Entartung (vgl. 12,7; IX. 8,3; X. 8,3. 4); VII. 1,3: Bürgerkrieg (vgl. 11,8); 12,4: Tapferkeit d. Davidischen Helden, d. Durstgeschichte übergangen; VIII. 2,1: Salomons Tugenden, Bitte um Weisheit (5: Philosophie); 7,5: Salomons Entartung; IX. 11,1 u. 14,1. 2: Zerstörung Samarias, X. 8,5: Zerst. Jerusalems, beides aus d. allgem. Gesichtspunkt kurz gerechtfertigt. — Im folgenden bedient sich Jos. der von uns behandelten Schriften, wodurch d. platonische Gesichtspunkt von selbst gegeben ist; XII. 2,8: nach Jos. konnte der Tisch in weiteren Dimensionen ausgeführt werden, gegen Aristeasbrief, wonach dabei d. Massprinzip eine Rolle spielte; vgl. jedoch XIII. 3,1. sowie Philo u. Hallevi; XII. 6,3: Mattathias ermahnt seine Söhne, gute φύλακες zu sein: Simon Weisheit, Juda Andreia (I Makk.), καὶ τοὺς δικαίους καὶ θεοσεβεῖς fügt Jos. hinzu; XIII. 5,9: d. Parteien: Pharisäer, Sadduzäer und Essäer; vgl. 10,5. 6; XV. 10,4. 5; XVIII. 1,2—6 (e. vierte philosophische Partei?): Vita Anf.; B. J. I. 3,5; 5,2. 3 (33,2); II. 8; aus B. J. II. 8 geht es besonders klar hervor, dass Jos. die drei Parteien unter d. Schema d. Tugendattribute darstellt. Pharisäer=Sophia, Sadduzäer=Andreia, Essäer=Sophrosyne; der Kommunismus d. Essäer passt Jos. gut in sein Schema, Ant. XVIII. 1,5; B. J. II. 8,14; bei d.

Josephus' Glaubwürdigkeit als Historiker geht uns hier nichts an. Zur Beurteilung seiner Persönlichkeit soll nur daran erinnert werden, dass er sich für einen Propheten, für den Jeremias des zweiten Tempels hielt, auch Jeremia hat zur Uebergabe der Stadt gedrängt und auch er ist des Hochverrats beschuldigt worden. Wieviel nun diese Erwägung entschuldigen oder wenigstens erklären mag, oder auch nicht, hier geht uns Josephus nur als Geschichtsphilosoph an. Die von ihm angekündigten philosophischen Werke (s. bes. Ant. Prooem. 4_{25}) hat er wahrscheinlich nicht geschrieben, aber auch schon in dem, was er uns in seinen Werken bietet, ist er ein würdiger Repräsentant der Schriften dieser Gruppe.

II.

Die philosophischen Schriften.

Als philosophische Schriften in dem hier geltenden Sinne dieser Bezeichnung sind auch die biblischen Bücher Mischle und Koheleth, sowie eine grössere Anzahl von Psalmen, anzusehen, in denen sich der Einfluss der praktischen und politischen Philosophie Platos

---

Pharisäern herrscht d. λόγος, die Vernunft, XVIII. 1. 3 A.; — Ant. XVIII. 9,5: d. Verletzung d. Sophrosyne führte zum Untergang des Reiches; XIX. 2,1—5: Tyrannei u. Demokratie; XX. 10,1 f.: die jüd. Verfassung, Uebergang d. Verfassungen in einander; B. J. Prooem. 4: d. jüd. Tyrannen, als Bezeichnung d. Aufständischen (vgl. 9, 11; II. 14. 1; IV. 3,9. 13; 7. 1); I, 3,1: Wechsel d. Regierungsformen; IV. 3,13: die Tyrannen (=Zeloten) geberdeten sich demokratisch, und das führte zum Untergang! — Das platonische Schema von den drei Leidenschaften und die Drei-Seelen-Theorie kommen bei Jos. nicht prägnant zum Ausdruck. Das hängt wohl damit zusammen, dass er die Absicht hatte, die Begründung d. Gebote aus d. Gottesbegriff in einer besonderen Schrift zu behandeln. Soweit es aber in seinen Schriften geschieht, leuchten diese Gesichtspunkte durch, vgl. oben Ap. II. 34, gegen d. sexuelle Motiv in d. Gottheit, wo die Stelle über Zeus, 246: τί γὰρ κτλ. fast wörtlich aus Rep. 390c zitiert wird; zur Seelentheorie vgl. Ant. I.2 A.: Gen. 2,7: ויפח באפיו נשמת חיים übersetzt Josephus: καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν), (LXX: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς), also die zwei höheren Seelenprinzipien. —

Zur Frage über d. Verhältnis Josephus z. IV. Makk. lässt sich von unserem Gesichtspunkt sagen, dass die Berührungspunkte zahlreicher sind als mit allen anderen Schriften. Doch zwingt uns der sadduzäische Standpunkt dieser Schrift die Berührungspunkte auf weitgehende Benutzung derselben durch Jos. zurückzuführen; obschon es nicht unmöglich ist, dass Jos., der durch alle Schulen gegangen ist und bei seinem endgiltigen Beitritt z. pharis. Partei älter gewesen sein mag, als 19 Jahre (s. Vita Anf.), in seiner Jugend diese Schrift verfasst hat.

geltend macht. Allein dieser Einfluss in Mischle und Psalmen ist so gering und an der systematischen Anlage dieser Bücher (sofern von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann) so wenig beteiligt, dass es bei diesem Hinweis sein Bewenden haben kann. Stärker macht sich dieser Einfluss in Koheleth bemerkbar. Zur Diskussion steht das Problem des Philebos: Phronesis (חכמה, דעת) oder Hedone (שמחה, הוללות)? Die allgemeine Antwort: Beide sind eitel, oder auch: manchem ist beides beschieden, einem anderen keines von beiden (2,26, wahrscheinlich von späterer Hand abgeschwächt). In der Gedankenentwickelung tritt oft das Schema der drei Leidenschaften hervor (2, 24.25; 3,13; 5,17; 8,15; 9, 7—9; alle Stellen wohl etwas retouchiert, doch wird das טוב von 9,7—9 beleuchtet, wo 7c ebenfalls eine abschwächende Glosse zu sein scheint). Und auch sonst tritt das platonische Schema der Tugendattribute in den Vordergrund, geschwächt allerdings durch die ablehnende Stellung des Verfassers: Alles ist eitel, die Tugend und das Schöne und die letzte Hoffnung auf den endlichen Sieg des Guten. Diese Stellungnahme, vom Verfasser selbst nicht strikte durchgeführt und durch dessen eigene, besonders aber durch spätere Glossen vielfach abgeschwächt und teilweise in das Gegenteil umgebogen, verwischt auch den literarischen Einfluss Platos auf die Komposition dieses Buches, dessen Zulassung in die heilige Sammlung ein ungelöstes Rätsel bleibt. Man weiss, dass der Kanonisierung dieser Schrift ein harter Kampf vorausgegangen ist. Warum man diese Schrift schliesslich doch aufgenommen hat? Vielleicht gibt uns folgende, um ihrer selbst willen wichtige Erwägung Aufschluss darüber. Für den Ausschluss einer Schrift vom Kanon hat es in der Regel dogmatische Gründe gegeben (Dogmengeschichte.) Wenn wir jedoch feststellen, dass alle die biblische Form nachahmenden, offenbar mit dem Anspruch auf Kanonisierung auftretenden aber ausgeschlossenen Schriften, die von dieser Frage betroffen werden, in ihren Kompositionsmotiven auf den Einfluss Platos zurückgehen, so ist hierdurch der Gedanke nahegelegt, dass nebst den dogmatisch belangreichen Ansichten auch die Kompositionsmotive und die literarische Form der Gedankenentwickelung für die Aufnahme oder Ablehnung einer Schrift mitbestimmend waren. Die ausgeprägt nationale, biblische, Literaturform sollte gegen alle Nachahmung gewahrt werden. Daraus erklärt sich, dass einerseits manche Schriften, deren Inhalt nichts anstössiges bietet, ausgeschlossen, während andererseits Schriften, gegen deren Inhalt viel einzuwenden wäre, nach angemessener Retou-

chierung der beanstandeten Stellen, schliesslich doch aufgenommen worden sind. Zu diesen letzteren gehört wohl auch Koheleth.

Wir gehen nun zu den ausserbiblischen Schriften dieser Gruppe über:

1. Sirach.[1]) Diese, etwa am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts von Josua ben Sirach (oder Sira) abgefasste und nunmehr etwa zur Hälfte im hebräischen Original vorliegende Schrift ist, nach der wohlbegründeten Ansicht hervorragender Forscher, eine Kompilation älterer Spruchsammlungen, die von Ben Sirach redigiert und mit seinen eigenen Sprüchen zu einem Ganzen vereinigt worden sind. Besonders glauben wir, allen Grund zu haben, jenen Teil als das eigene Produkt Ben Sirachs anzusehen (wobei die Einverleibung älterer Elemente nicht ganz ausgeschlossen ist), die auf die Einleitung folgt, in der sich der Verfasser als den letzten (jüngsten) der um die Weisheit beflissenen einführt (Griech. 36,16a. 30,25—27; also von Gr. 30,28 an.). Dies ergibt sich, wenn wir diese Schrift auf deren Kompositionsmotive hin untersuchen. Der bezeichnete Teil, etwa die letzten zwei Fünftel, stellt sich als ein systematisches Ganzes dar, dessen Aufgabe eine doppelte ist. Erstens, die Grundgedanken der Republik Platos in jüdischer Modifikation darzustellen, und zweitens, in einer gedrängten historischen Skizze den Nachweis zu führen, dass der Verlauf der jüdischen Geschichte aus der aufgestellten Theorie heraus zu erfassen ist. In dieser letzteren Aufgabe berührt sich also unsere Schrift mit denen der ersten Gruppe, deren meisten die Weisheit Sirachs wohl als Modell gedient hat. Anders ausgedrückt: Die von Ben Sirach gegebene Anregung fiel auf fruchtbaren Boden. Erst im Lichte dieses Teiles der Schrift sind wir in der Lage, auch in den vorangegangenen Teilen, besonders in Gruppierung und Anordnung der kleineren Einheiten, den vorausgeworfenen Schatten der in Ben Sirachs eigener Arbeit wirksamen Kompositionsmotive wahrzunehmen, die er aber, zum Teile wenigstens, schon in seinem Material vorgefunden haben mag.

---

[1]) The Wisdom of Ben Sira etc. Schechter und Taylor, Cambridge, 1899, Original von 3,6 - 7,29; 11,34; 12,2—16,26; 30,11—33,3; 35,9—38,27; 49,12—51,30. The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus, 39,15—49,11 (10), etc. ed. by Cowley and Neubauer, Oxford, 1897. Fritzsche, S. 387—522. Ryssel, Kautzsch I. S. 230—475. חכמת יהושע בן סירא syrische Version, mit hebräischer und deutscher (mit hebräischen Raschi-Typen, nicht „Judendeutsche", Ryssel S. 255) von Ben-Zeebh, 2. Aufl., Wien 5567. ספר בן סירא במקורו העברי von D. Kahana, Haschiloah B. III. 1898, S. 42 f., 133 f., 321 f., 512 f. —

Wir wollen, was sich ja, nach dem gesagten, von selbst empfiehlt, die Hauptanalyse am zweiten Teile vornehmen:

In seinem Prolog erbittet sich Ben Sirach besonders die Aufmerksamkeit der „Grossen des Volkes“ (μεγιστᾶνες λαοῦ) und der „Führer der Gemeinde“ (ἡγούμενοι ἐκκλησίας; Gr. 30,27), wodurch er also anzeigt, dass er daran geht, ein politisches Programm zu entwickeln. Er beginnt allerdings mit einem privaten Thema: der Ermahnung, nicht bei Lebzeiten sein Vermögen an Familie und Freunde zu verteilen, um stets unabhängig zu bleiben (Gr. 30,28—32), und die Sklaven zwar human zu behandeln, aber streng zur Arbeit anzuhalten (33—40.) Das liegt zum Teile daran, dass unsere Schrift ein Mussivbau ist, denn selbst wo der Verfasser seine eigenen Produkte aus früherer Zeit verwendet, bestrebt er sich, die früheren Zusammenhänge nach Möglichkeit beizubehalten. Ihre Stelle an der Spitze dieses Teiles verdankt diese Spruchreihe der darin vorkommenden Ermahnung (v. 34): Verrichte deine Arbeit durch deinen Sklaven, so wirst du Musse finden. Dies wird uns bald einleuchten, wenn wir zu jenem Abschnitt (Hebr. 38,24—27. Gr. 38,27—39,11) kommen, in welchem dieser Gedanke systematisch entwickelt wird. Es ist dies der uns bekannte Gedanke der Berufseinheit, den der Verfasser an die Spitze stellt. Wer sich dem Dienste der Gemeinschaft hingeben will, muss von jedem anderen Beruf frei sein (s. w. u.). Schon die Erfüllung der Bitte des Spruchdichters um Aufmerksamkeit setzt die Musse bei den Führern der Gemeinde voraus (vgl. Theät. 172a f.). Es folgt dann die Gegenüberstellung von Träumen und Zauberkünsten und wahrer Weisheit (Gr. 31,1—8), wobei jedoch den von Gott kommenden Träumen (entsprechend der platonischen θεῖα μοῖρα, die bei den gewöhnlichen Politikern das Surrogat der wahren Sophia ist) eine Ausnahmestellung eingeräumt wird. Der Verfasser begründet sein Unternehmen, den Führern die politische Sophia zu lehren, erstens mit seiner reichen Erfahrung (vgl. Plato), die er auf seinen vielen Reisen oft bei Lebensgefahr gesammelt hat, zweitens aber auch durch seine Gottesfurcht, die ja die wahre Weisheit ist (w. u.), und der er es auch verdankt, dass ihn Gott aus allen Gefahren erlöst hat. Denn „die Augen Gottes sind auf die gerichtet, die ihn lieben“ und seiner harren (G. 31,9—17). Zu diesen zwei theologischen Postulaten, dem Glauben an Gott und dessen Vorsehung, fügt der Verfasser das dritte hinzu, durch eine Spruchreihe über die Nutzlosigkeit von Opfern ohne sittliche Lebensführung, da Gott unbestechlich ist (G. 31,18—32,8. H.

35,9—20; beachte besonders 12a : יקח לא כי תשחד אל). Hier wird auch das Dreizehn-Motiv eingeführt. Das richtige Opfer besteht in der Befolgung des Gesetzes, der Gerechtigkeit und der Nachahmung der Gnadenattribute Gottes (G. 32,1.2). Man darf aber die Gnadenattribute auch nicht als Freibrief für den Sünder auffassen, denn Gott ist der Gott des Rechts (H. 12c), und auch פקד gehört zu den Dreizehn Attributen (17c.) Hier nimmt der Gedanke eine historische Wendung: Die Lage Israels scheint zwar oft dieser Lehre zu widersprechen, allein das ist nur scheinbar so, die Dreizehn Attribute werden bald in volle Wirksamkeit treten: Recht und Vergeltung gegen die Israel bedrückenden Völker, Gnade und Erbarmen gegen Israel (H. 35,18a—20). Mit diesen Schlussversen, zu jenen Partieen dieser Schrift gehörig, die wir, im Sinne der Republik, als die Verteidigung der Gerechtigkeit bezeichnen (w. u.), ist das folgende Gebet für Israel (H. 36,1—17c) vorbereitet, in dem um אף und חמה (7. 8a: ופקוד) für die Israel bedrückenden, Gott leugnenden (10) Völker und, an den Namen Gottes appellierend, um רחמים und כבוד für Israel und Jerusalem (12—14) gebeten wird, auf dass alle Völker Gott (im Sinne der drei Postulate) anerkennen (17c).

Damit hat der Verfasser die, in der Einleitung der Republik ebenfalls betonten, drei theologischen Postulate im Sinne des Judentums modifiziert. Demselben Zwecke, der Wahrung des spezifisch jüdischen Standpunkts gegenüber seiner Vorlage, scheint auch die Einschaltung der folgenden Sprucheinheit (H. 36,18. G. 36,24.25. H. 21a. G. 26b—31) zu dienen: Wie eine Speise von der anderen, so unterscheidet sich die wahre Rede von der lügenhaften, ebenso eine Frau von der anderen. Die Schönheit einer Frau ist der Gegenstand der höchsten menschlichen Leidenschaft (vgl. Rep. Anfang), es ist (daher) unerlässlich, dass ein jeder sich eine gute würdige Frau wählt und ein Heim begründet (weiter unten werden wir sehen, dass hier das Schema der drei Leidenschaften zugrunde liegt). Die folgenden Sprucheinheiten sind bestimmt, den Begriff der politischen Sophia (nach Plato, Politikos, Alk. I und sonst in den Dialogen gegen die Sophisten) herauszuarbeiten. Diese ist nur durch Verkehr und Umgang mit Weisen, d. h. mit frommen, gottesfürchtigen Männern zu erlangen (G. 37, 1—15). Man muss sich vor Sophisten (v. 19. 20) in acht nehmen. Es gibt auch solche, die wohl weise sind, aber nur für sich selbst. Die wahre Weisheit dagegen ist die politische, die den Mann dazu befähigt, sein Volk

zu erziehen und zu leiten (G. 37, 16—26; bes. 23 f.). Die folgende Spruchreihe über Mässigkeit im Genuss (H. 37, 27—31; 29: תענוג = ἡδονή) und über die Notwendigkeit, sich in Krankheitsfällen, nebst des Gebets, auch des Arztes zu bedienen, da auch er ein Werkzeug Gottes ist (H. 38, 1—15), ist verständlich, wenn man an die entsprechende Partie in der Republik (404e—408e) denkt. Auch hier markiert der, unter dem Zwange seiner Vorlage die Spruchreihen ordnende Verfasser seinen eigenen Standpunkt: Die Aerzte erscheinen hier nicht so entbehrlich, wie bei Plato. Im Anschluss an die Behandlung von Krankheiten kommen noch einige Verse (H. 38,16a—23) darüber, dass man in Todesfällen auch im Weinen und Trauern Mass halten soll: Es ist dies eine Forderung der Andreia (Rep. 386a—388d und Parallelstellen). Nun ist das Terrain genügend vorbereitet, und der Verfasser lässt eine Spruchreihe folgen, aus der die Definition der politischen Weisheit sich klar ergibt (H. 38, 24—27. G. 38, 27—39, 11): Es ist dies die Weisheit des Sophers, der der Weisheit zuliebe jede andere Beschäftigung aufgibt (24: חכמת סופר תרבה חכמה וחסר עסק הוא יתחכם). Es werden nun die Stände aufgezählt: Der Landmann, der Baumeister, der Schmied und der Töpfer (also die Reihenfolge der Republik!), und der Nachweis geführt, dass diese von ihrem anstrengenden Beruf zu sehr in Anspruch genommen sind und zu höheren Leistungen ungeeignet gemacht werden, um dann den Grundsatz der Berufseinheit und das Wesen der politischen Weisheit klar zu formulieren: „Alle diese verlassen sich auf ihre Hände, und ein jeder versteht sich auf sein Geschäft. Ohne sie wird kein Staat begründet (οὐκ οἰκισθήσεται πόλις; Kautzsch: keine Stadt gebaut), und wo sie wohnen, brauchen (die Leute) nicht zu hungern (Syr. 39,13: ובלעדיהון לא מתיתבא מדינתא ואתר דעמרין לא נכפנו gegen Kautzsch z. St.). Doch bei der Volksberatung verlangt man sie nicht, und in der Gemeinde-Versammlung erheben sie sich nicht, auf dem Richterstuhl sitzen sie nicht, auf Verfassung und Recht verstehen sie sich nicht, Zucht und Recht finden sie nicht heraus und unter Herrschern finden sie sich nicht. Weil sie in den weltlichen Angelegenheiten kundig sind und (all) ihre Sorge ihrem Handwerk widmen (Syr.). Nur wer seine Seele und seinen Sinn auf die Thora des Höchsten richtet, die Weisheit aller Altvordern erforscht und sich mit den Propheten fleissig beschäftigt, der (Lebens) Geschichte berühmter Männer nachgeht (vgl. Rep.) und der Wendung der

Gleichnisse folgt, die Geheimnisse der Sprüche erforscht und sich mit den Rätseln der Gleichnisse befasst, der wird zwischen den Grossen Dienst tun, und vor Fürsten auftreten" (G. 38,31—39, 4a; Syr. 39,12—22; vgl. Kautzsch). Dieser Gedanke, dass die höchste politische Weisheit die Weisheit der Thora und der Propheten ist, wird in den folgenden Versen weiter ausgeführt und noch mit dem Dreizehn-Motiv, Reue und Gebet um Sündenvergebung, kombiniert.

Damit hat der Verfasser den Kulminationspunkt seiner systematischen Darlegung erreicht. Die Gedanken der Republik sind hier natürlich sehr unvollständig entwickelt, da sich der Verfasser darauf verlässt, was er im ersten Teile geboten hat. Was jetzt noch folgt bezeichnet er selbst als Nachtrag (G. 39,12—15ab. H. 39,15c; in der Folge nur nach H. zitiert). Der Zusammenhang der noch der ersten Aufgabe dieses Teiles dienenden Spruchreihen ist ziemlich lose, sie gehören aber eben als Nachträge doch zum Ganzen: Ein Hymnus auf Gott und seine Schöpfung im Sinne der drei Postulate und der Dreizehn Attribute, wobei besonders der Gedanke herausgearbeitet wird, dass in der Schöpfung Gottes alles gut ist, von Gott kommt nichts Böses (39,16—35; zum letzteren Gedanken vgl. Plato); Mühsal des Lebens und ein Ausblick in die Unsterblichkeit (40,1—11. 13—17: Dreizehn-Motiv; vgl. Axiochos); eine Gütertafel im Sinne der drei Leidenschaften, das höchste Gut ist Gottesfurcht (40,18—30; 24: Dreizehn-Motiv); über Tod und Unsterblichkeit (41,1—15; 11: Dreizehn-Motiv), wobei der Gedanke betont wird, dass mit dem schlechten Sohne (eines guten Vaters) die Degeneration der Verfassung beginnt (6); über die Scham, eine Tugendtafel (41,14a—42,8c); endlich über die Sorgen, die Töchter verursachen. Die jetzt noch folgenden zwei Nachträge gehören wieder in die systematische Aufgabe der Schrift: Schöpfungs- und Weltgeschichte bestätigen die Lehren der Schrift. Der Hymnus auf die Schöpfung (42,15—43,33) entwickelt wieder nachdrücklich die theologischen Postulate in Kombination mit dem Dreizehn-Motiv, und repräsentiert sich als eine Darstellung der Attribute Gottes. Die historische Skizze (44,1—50,24[1]) stellt die Zeit Moses als die der Weisheit, die Zeit Josua-David als die der Tapferkeit und die Zeit Salomons als die Vereinigung von Weisheit und Tapferkeit dar; mit der Teilung des Reiches beginnt die Zeit der Degeneration, auf die aber dann noch Zeiten der Regeneration folgen. Das Dreizehn-Motiv tritt in dieser Skizze be-

sonders dadurch hervor, dass die Idee der Bundesschliessung von Noah bis Pinehas emphatisch in Evidenz gehalten wird. Endlich ist bei der Darstellung des Fürstentums das Bestreben evident, die Fürsten als die Wächter (φύλακες) der jüdischen Verfassung erscheinen zu lassen, ein Zug, der in der Verherrlichung des Hohenpriesters Simon als einen auch politisch bedeutenden Mann besonders ausgeprägt erscheint (zu 50,25—51,30(4) s. Anm.).

Gehen wir nun mit der aus der Analyse des zweiten Teiles gewonnenen Einsicht in die Kompositionsmotive dieser Schrift an die Analyse des ersten Teiles, so finden wir bald, dass die gegen jede Systematisierung spröden, scheinbar durcheinander geworfenen Spruchreihen (die bisherigen Versuche, ein Ordnungsprinzip zu entdecken, dürfen als misslungen bezeichnet werden) nach einem bestimmten Plane geordnet sind. Das allgemeine Schema, das hier, sofern dies unter Beibehaltung der alten Zusammenhänge möglich war, eingehalten wird, ist folgendes: Preis der Sophia, Lehren auf Grundlage der Drei-Seelen-Theorie und des Schemas der Tugendattribute, wozu oft auch das der drei Leidenschaften hinzukommt. Das spezifisch jüdische Kolorit wird durch die Einbeziehung des Dreizehn-Motivs erzielt, besonders in jenen, an geeigneten Stellen eingeschalteten Spruchreihen, in welchen die drei theologischen Postulate entwickelt, oder Sprüche zur Verteidigung der Gerechtigkeit mitgeteilt werden. Den Hauptgedanken des zweiten Teiles bereiten besonders jene Stellen vor, in welchen die Thora mit der politischen Weisheit identifiziert und der fromme Ben-Thora als der Herrscher-Philosoph (im Sinne der Berufseinheit) angesprochen, sowie in jenen, in welchen auf historische Begebenheiten als Bestätigung rekurriert wird, wozu auch die kosmologische Stellung der Weisheit-Thora als Zentralpunkt der Schöpfungsgeschichte gehört. In den Sprüchen zur Verteidigung der Gerechtigkeit erscheint oft jede eschatologische Hoffnung abgelehnt. Doch hat der Verfasser selbst an die geistige Natur der Seele und deren Unsterblichkeit unzweifelhaft geglaubt; ja, das war, nach seiner ganzen Stellung zu Plato, seine wissenschaftliche Ueberzeugung[1]).

[1]) Ben Sirach beginnt mit einem Hymnus auf die Sophia, die erste Schöpfung (und dann: Schöpfungsorgan Gottes), um sie mit der Gottesfurcht zu identifizieren. Gott ist der Quell aller Weisheit, und die mit Weisheit begnadeten Menschen werden mit dieser als mit einer natürlichen Veranlagung geboren (G. 1,1—18). Dieses höchste Seelenprinzip entwickelt sich aber nur dann, wenn auch das mittlere Seelenprinzip,

der Thymos in die richtige Bahn geleitet wird, indem der Zorn unterdrückt, die Dreizehn Attribute (Langmut) nachgeahmt, und Tapferkeit in dem Ausharren in der Gottesfurcht betätigt wird. Die Belohnung, die Wirksamkeit der Gnadenattribute Gottes, wird nicht ausbleiben (G. 1,19—2,18; 2,7—18: Vert. d. Dikaiosyne!). In die Sphäre des zweiten Seelenprinzips gehören ferner folgende Spruchreihen: Ehre Vater und Mutter (G. 3,1—7. H. 3,8-16); der Ehrgeiz möge auf die Weisheit gerichtet sein, aber die Grenzen des Fasslichen nicht überschreiten (H. 3,17—29); sei wohltätig und milde gegen die Armen und Unterdrückten und auch sonst sanft und bescheiden (H. 3,30—4,10 c); wer seinen Ehrgeiz an die Weisheit setzt und deren Prüfung besteht (vgl. Plato), dem wird כבוד und Segen von Gott zu teil (H. 4,11—19(1)); auch Bescheidenheit hat ihre Grenze, wo es gilt, das Recht zu verteidigen, da muss man selbst sein Leben in die Schanze schlagen (H. 4,20—28); nicht hochmütig sein im Reden, nicht zu viel der eigenen Kraft vertrauen, noch auch der Leidenschaft fröhnen (H. 4,28 (1) - 5,3). Damit ist auch das niedere Seelenprinzip in den Kreis der Betrachtung gezogen. In allen diesen Spruchreihen wird oft auf die Gnadenattribute angespielt, jetzt folgt: Man darf sich nicht auf die Gnadenattribute verlassen, um daraufhin zu sündigen, denn die Gnadenattribute heben die Attribute der Gerechtigkeit nicht auf (H. 5,4—8). Die folgenden Spruchreihen entwickeln stufenweise den Gedanken der Berufseinheit: Sei nicht gar vielseitig, sei konsequent (סמוך לדעתך), nicht doppelzüngig, dann wirst Du Ehre haben (H. 5,9—6,1 b); Treue in Freundschaft (H. 6,2—17 b), Treue zu dem gewählten Beruf, ausharren, allen Schwierigkeiten zum Trotze, die Belohnung bleibt nicht aus [G. 6, 17. H. 6,19 a—31; bes. 22—22 (2): מוסר, Erziehung, bedeutet „abgewandt" von allen anderen, ausserhalb des anzuerziehenden Berufs liegenden Dingen, sie kann daher nicht auf viele (Berufe = לרבים) auf einmal gerichtet sein. Wie ein Töpfergefäss (ausschliesslich) im Ofen gebrannt werden muss (um seiner Bestimmung zu dienen), so ein jeder nach seiner Eignung (על חשבונו). Der (besonderen) Pflege des Baumes entspricht die Frucht, so entspricht die Eignung eines Menschen einer (bestimmten) Anlage (על יצר אחד); ich richte mich nach dem hebräischen Texte, doch ist G. 17 insofern zu berücksichtigen, als hier offenbar der Einleitungsvers der Spruchreihe fehlt. Die griechische Version ist hier offenbar Interpretation, das hebr. Orig. behandelt nicht die „Weisheit" schlechthin, sondern die Erziehung für einen bestimmten Beruf. Aber selbst, wenn es um die Weisheit sich handeln und der Gedanke ausgedrückt sein sollte, dass nicht viele zur Weisheit berufen seien (vgl. Plato) — der Gedanke der Berufseinheit ist hier klar ausgesprochen, s. d. nächstfolgende]. Dasselbe gilt von der Weisheit; Wer sie erreichen will, muss sich ihr, d. h. dem Studium der Thora, ganz widmen (H. 6,32—37 c). Jetzt folgen einige Spruchreihen verschiedenen Inhalts, die Ben Sirach wohl in einer Sammlung vorgefunden (H. 7,1—26. G. 7,27—9,16). Sie fanden hier ihren Platz offenbar wegen der ersten Verse, die als Fortsetzung des Gedankens der Berufseinheit zugleich dessen Kulminationspunkt bedeuten: Strebe nicht danach, Herrscher oder Richter zu werden, wenn du nicht mit allen dazu nötigen Qualitäten ausgestattet bist (H. 7,1—6 c). Aber auch sonst lassen sich diese Sprüche sämtlich auf den Grundsatz zurückführen: Jedem das Seine,

da sie über das entsprechende Verhalten zu verschiedenen Menschenklassen handeln. Die folgende Spruchreihe ist die positive Ergänzung und Vollendung des auf den Herrscher und Richter bezogenen Gedankens der Berufseinheit (G. 9,17—11,13 bes. 11,10): Wie ein Werk durch Fertigkeit der Hand der Werkmeister gelobt wird, so der Führer des Volkes durch die Weisheit seines Wortes. Nur der weise, d. h. der Fromme, der Thora-Philosoph, ist zum Herrscher, zum Richter und zu allen sonstigen Ehrenämtern und Ehrungen berufen (vgl. diesen Gedanken im zweiten Teile). Es mag ja oft anders erscheinen, aber es ist doch so (G. 11,14—26: Verteid. d. Ger.; 18. 19: Berufseinheit; vgl. Syr. 11,24 f.). Weitere Lehren nach dem Grundsatz: Jedem das Seine bringt die folgende Reihe (G. 11,27 - 12,1. H. 12,2—14,19; beachte bes. 13,15. 16: Freundschaft beruht auf Gleichartigkeit; vgl. Lysis und sonst vielfach bei Plato).

Dieser Teil (1,1—14,19) präsentiert sich somit als eine ziemlich zusammenhängende Komposition von Spruchreihen, die ursprünglich nach anderen, oft formalen Motiven geordnet worden sind. In der neuen Anordnung tragen sie den jüdisch modifizierten politisch-philosophischen Platonismus vor. Die modifizierenden Momente liess der Verfasser bei jeder passenden Gelegenheit hervortreten, immerhin ist dies bisher nur gelegentlich geschehen. In dem nun folgenden, als Ganzes sich präsentierenden Abschnitt geht der Verfasser, dessen Hand hier besonders stark den Griffel geführt haben mag, daran, diese Modifikation mehr systematisch zu entwickeln. Dieser Abschnitt zerfällt wieder in zwei Teile. Der erste (H. 14,20 - 16,26. G. 16,22—17,12. 14) führt die Modifikation gleichsam in abstracto durch, der zweite wieder an der Hand von Spruchreihen, nach dem platonischen Schema geordnet (G. 17,13. 15—21.8). Der erste Teil setzt ein mit der Identifizierung von Weisheit und Thora (H. 14,20 - 15,10), die drei theologischen Postulate, sowie der Gedanke, dass das Böse nicht von Gott, sondern von der Willensfreiheit des Menschen kommt, werden in prägnant biblischen Phrasen entwickelt (H. 15,11 - 20 (1)), daraus die Konsequenz im Sinne der Verteidigung der Gerechtigkeit gezogen (H. 16,1 - 5), alles das aus der Geschichte Israels belegt (H. 16,6 - 23), um dann die das Ganze tragende Weltanschauung zu entwickeln, dass Schöpfung und Geschichte auf Israel (vgl. H. 36,15) und die Bundesschliessung am Sinai, d. h. auf die Begründung der Theokratie, gerichtet waren (H. 16,24—26. G. 16,22—17,12. 14: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν; diese Worte, über die so viel spekuliert worden ist, besagen einfach, dass im Gegensatz zu anderen Völkern, die jüdische Verfassung eine Theokratie ist; vgl. Josephus). Der zweite Teil beginnt mit einer meritorischen Entwickelung der Dreizehn Attribute Gottes im Motiv der drei theologischen Postulate (G. 17,13. 15 - 18,13; vgl. 17,8. 11), um in den folgenden Spruchreihen die Nachahmung der Dreizehn Attribute auf Grund des platonischen Schemas einzuschärfen: in der Sphäre der zwei höheren Seelenprinzipien (G. 18,14 - 28), in der des niederen Seelenprinzips, der Sophrosyne, nach dem Schema der drei Leidenschaften (G. 18,29 - 19,3), der Dikaiosyne (G. 19,4—17) und endlich in der kombinierten Sphäre von Sophia und Dikaiosyne (G. 19,18—20,31), um mit einer Aufforderung zu schliessen, für die Sünden gegen die Dikaiosyne Reue zu betätigen (G. 21,1 - 8).

Damit ist die Aufgabe des Buches, wie sie sich uns im zweiten Teile darstellt, in vertiefter, psychologischer Begründung vorbereitet. Aber der Verfasser hatte noch mehrere Spruchreihen zur Hand und er ordnete sie nach Möglichkeit ebenfalls nach dem angenommenen Schema: Weisheit-Erziehung (G. 21,8–22,18), Tapferkeit, Ueberzeugungstreue und Ausdauer (G. 22,14–16), Gerechtigkeit (22,17–24 (25)), Sophrosyne (G. 23,1–27; 1–6: Gebet; drei Leidenschaften: 6. 16–27, bes. 23; drei Postul. 18 f.). Dann wieder: Weisheit, historisch-kosmologisch (24,1–32; 20. 21: drei Leidensch.), allgemeine Lehren (G. 25,1–29,28), die zum Teile in die Sphäre der Weisheit (25,3 f. 8 f.), hauptsächlich aber in die der Sophrosyne (25,12–28 über die Frau; s. auch Zusatz 1–9) und Dikaiosyne fallen, wie Habsucht (29,19–27,3), Hinterlist (27,4–29), Zorn (27,30–28,12; Dreizehn-Motiv), üble Nachrede (28,13–26), die Pflicht, den Nächsten zu unterstützen (29,1–28: Dreizehn-Motiv). Und endlich: Weisheit-Kindererziehung (G. 30,1–10. H. 30,11–13), Gesundheit als Folge der Mässigkeit im Genuss, Zorn und Erwerb (H. 30,14–31,11); Sophrosyne (G. 34, 12–35,1 a. H. 32,1 b–13), Dikaios. u. Sophr. auf Grund von Chokhma = Thora (H. 32,13 (1)–33,3. G. 36,3 b–6) und die drei theologischen Postulate (G. 36,7–15).

Jetzt hält der Verfasser den Leser für genügend vorbereitet, seine eigenen Gedanken über eine ideale Verfassung (für Staat und Individuum) zu verstehen und zu würdigen (wie oben). Den Schluss bilden: eine abfällige Bemerkung über Seïr, Philister und Samaritaner (H. 50,25. 26) als Gegenstück zum Rückblick auf die Geschichte Israels (vgl. Platos Klassifikation der Völker), eine Unterschrift, in der nochmals die Identifikation von Weisheit und Gottesfurcht betont wird (50,27 a–29 b), ein persönliches Dankgebet des Dichters für Errettung aus Lebensgefahr mit historischem Schlusse, das sich wieder als eine Verteidigung der Gerechtigkeit präsentiert (51,1 b–12 c (15), um endlich mit einem Preise der Weisheit (Thora) in autobiographischer Form zu schliessen (51,13–30; dann Unterschrift: 30 (1–4)), in dem der Dichter hervorhebt, dass er seinen Erfolg in der Weisheit dem Umstand zu verdanken hat, dass er sich ihr ausschliesslich und mit unerschütterlicher Ausdauer gewidmet hat. —

Zur Frage der Unsterblichkeit der Seele: Viele Stellen sprechen gegen diese Lehre, andere dafür; vgl. G. 11,24; H. 14,12 ff. (16. 16 (1): תענוג וכל דבר שיפה = ἡδονὴ καὶ πᾶν τὸ καλόν; B. S. macht oft den Eindruck, als ob die Gedanken aus dem Griechischen ins Hebräische übersetzt wären); G. 16,28; 17,1. 22. 23. 25; 18,23 (21,10); 22,9; 27,29; (30,4); 31,13; H. 40.11; (41,4 c); 41,10 f.; (44,7 f; 46,11 c. 12 b; 48,5); 48,14; (49,10: Auferstehung?). Vergleicht man diese Stellen mit einander, so kommt man zum Ergebnis, dass die entschiedene Ablehnung der Unsterblichkeit nur im ersten, die entschiedene Behauptung derselben hingegen nur im zweiten Teile vorkommt. — Auf Engel deuten nur einige leise Anklänge hin: H. 42,17. 17 c; 43,26; 49,8; und da sie aus dem Attributenschema ausgeschlossen sind, so ist B. S. jedenfalls ein Gegner der Lehre von Engeln als Mittlern. —

Ueber Ben Sirach in der talmudischen und nachtalmudischen Literatur vgl. die Einleitungen der Editionen bes. der von Cowley and Neubauer. —

2. Die Weisheit Salomons[1]). Diese, offenbar griechisch abgefasste, nach manchen Forschern in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts entstandene, jedenfalls aber vorphilonische Schrift verdient, wegen des Einflusses, den sie auf Philosophie und Kabbala des Mittelalters ausgeübt hat (w. u.), unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. In Kompositionsmotiven und Tendenz der Schrift Ben Sirachs vergleichbar, geht sie über diese darin hinaus, dass sie uns die Grundlinien eines geschlossenen Systems jüdischer Philosophie vorführt. Wir charakterisieren diese Schrift am adäquatesten, wenn wir sie als eine der wichtigsten Phasen in der auf die Gabirolgruppe gerichteten Entwickelungslinie bezeichnen und gleich hier hinzufügen, dass Hallewi von dieser Schrift nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar beeinflusst worden ist (w. u.).

Das Hauptthema der Schrift ist die politische Sophia, die aber hier systematischer als in allen anderen vorphilonischen Schriften in ihrer kosmologischen Bedeutsamkeit erfasst und in ihrer einheitlichen Wirksamkeit in Natur und Geschichte entwickelt wird:

Der erste Teil (1,1—5,23) richtet sich an die Herrscher und Richter (vgl. 1,1 mit 5,23. u. 6,1), und kann als Verteidigung der Gerechtigkeit bezeichnet werden. Die Richter und Mächtigen mögen sich der Gerechtigkeit befleissigen, da ohne Gerechtigkeit keine (politische) Weisheit, sie mögen die theologischen Postulate, sowie den Grundsatz beherzigen, dass der Tod nicht von Gott kommt (13), dass Gerechtigkeit vielmehr Unsterblichkeit (15; vgl. 2,24 u. 16,14) bedeutet (1,1—16). Diese Verteidigung richtet sich, wie bereits angedeutet (1,3 f. 11 f.), gegen die verkehrten Gedanken und gegen das Murren der Ungerechten. Nun gibt der Verfasser diesen das Wort (2,1—20). Sie werfen das Problem des Philebos in der Fassung der Republik auf (vgl. 2,1. 4. 15 mit 4,9; 5,4 und 8,5. 6: ὁ βίος ist das Problem; s. w. u.). Und indem sie die theologischen Postulate mit epikuräisch angehauchten Argumenten ablehnen (2,1—5), kommen sie zur Entscheidung, dass das Leben der Hedone das einzig richtige ist (6—9),

---

[1]) Fritzsche, S. 522—565; Siegfried, Kautzsch, I. S. 476—507. ספר חכמת שלמה, anonyme hebräische Uebersetzung mit Kommentar, Zolkiew, 5565, wo schon auf dem Titelblatt auf das Nachmanides-Zitat (s. w. u. Text) hingewiesen wird; s. auch Einleitung des Uebersetzers und das dort angeführte Zitat von David Gans.

und dass das Gesetz der Gerechtigkeit in Macht besteht, d. h. das dem Stärkeren nützliche, während das Schwache das nutzlose ist (10.11). Bedrücken wir also den Gerechten, der auf Gotteskindschaft (damit wird 18,13: Israel, vorbereitet) und auf ein glückliches Ende (16) pocht. Es wird sich zeigen, ob die theologischen Postulate auf Wahrheit beruhen (12—20). Diese Reden sind ein Extrakt der Reden Thrasymachos und der anderen gegen die Gerechtigkeit im ersten und zweiten Buche der Republik. Dem setzt nun der Verfasser seine Verteidigung der Gerechtigkeit entgegen (2,21—5,23): Die drei Postulate beruhen auf Wahrheit, die Leiden der Gerechten sind nur eine Prüfung. Dann treten die Gnadenattribute in Wirksamkeit und sie (die Gerechten= Israel) werden die Völker auf Grund einer theokratischen Verfassung regieren (2,21—3,9; bes. 8. 9). Dagegen ist das aller Sophia und Paideia beraubte Leben der Ungerechten ganz unglückselig (10. 11): Ihre Familien sind befleckt und sie sind stets vom Schicksal bedroht (3,12—4,6; beachte 4,1—3 den prägn. platon. Gedanken von der Nachahmung der Tugend und von deren Bekanntsein bei Gott und Menschen). Der grösste Trost der Gerechten-Weisen (4,17: schlechthin σοφός!) aber ist die Unsterblichkeit. Die Ungerechten glauben nicht an diese (2,1f., 5: gegen ἀναποδισμός: Seelenwanderung), der Verfasser hingegen betonte sie bereits einige mal gelegentlich (1,13; 2,23; 3,1f.; 4,1), nun aber geht er darauf meritorisch ein (4, 7—19): Der Gerechte wird nach seinem Tode (oder Entrückung) zum Richter eingesetzt (Henoch, vgl. Rhadamanthys!), und beim (letzten) Gericht werden die Völker erkennen, dass über dem Gerechten (Israel) in Wahrheit stets die Gnadenattribute gewaltet haben. Dann aber werden die Ungerechten erkennen, wie töricht ihre Rede war, und sie werden dies selber in einer Gegenrede bekennen (4,20—5,14; zur Bekenntnisrede der Sünder 5,3b—14 vgl. Rep. 613). Aber auch hier auf Erden wird es ein ewiges Leben (das messianische Reich) geben, die ungerechten Herrscher werden vom letzten Gericht hinweggefegt, und das Gottesreich (Theokratie) auf Erden begründet werden (5,15—23; beachte besonders die Korrespondenz von 16a mit 23d).

Damit hat der Verfasser einen, in den wesentlichen Momenten erschöpfenden Extrakt der platonischen Reden zur Verteidigung der Gerechtigkeit geliefert und, durch Einbeziehung der Dreizehn Attribute und anderer Momente, im Sinne des Judentums verarbeitet. Seine Hauptthese jedoch, nämlich dass die Sophia alles umfasst,

was zur Kenntnis und Betätigung der Gerechtigkeit erforderlich ist, schwebt, von einigen antizipierenden Andeutungen abgesehen, noch in der Luft. Dieser Aufgabe ist der folgende Teil gewidmet (6,1—9,18): Die Könige und Richter und alle Führer der Völker werden aufgefordert, sich der Sophia zu befleissigen, da die Herrschaft von Gott ist, und sie zur Rechenschaft darüber gezogen werden, ob sie nach dem theokratischen Prinzip (5) geherrscht haben (6,1—12; das Ganze auf Grundlage der theologischen Postulate durchgeführt). Die Tyrannen müssen (und können, w. u.) Sophia lernen und echte Phylakes werden (6,5. 10. 11). Hier, wie auch sonst, gebraucht zwar diese Schrift die Bezeichnung Tyrannos so, dass es nur den allgemeinen Begriff: Herrscher zu bedeuten braucht, aber an anderen Stellen ist es klar gemacht, dass es sich um die Bekämpfung des tyrannischen Prinzips handelt (vgl. 6,5. 22; 8,15; 10,14; 12,14; 14,16. 21; 16,4). Die Weisheit ist lehrbar, denjenigen, die sie suchen, kommt sie auf halbem Wege entgegen, und sie allein befähigt zum Herrschen (21: Herrscherberuf des Philosophen), daher mögen alle, die zu Thron und Scepter berufen sind, die Weisheit lernen (6,13—22). Was aber ist Sophia? Der Verfasser geht daran, sie zu beschreiben, er will dazu beitragen, den βασιλεὺς φρόνιμος, das Heil des Volkes, zu erziehen (6,23—26; zu beachten den platonisch-technischen Gebrauch von παιδεία, besonders in dieser Partie). Er beginnt mit der Stellungnahme gegen Platos Grundsatz von der Einheit des Berufs im deterministischen Sinne: Alle Menschen sind in gleicher Weise (2: aus einem Akte der Hedone) entstanden, und in die Welt gekommen (auch die anderen Berufe hält der Verfasser für Mitarbeiter an der Aufgabe der politischen Weisheit; vgl. unsere Stelle mit 7,16; 8,18; 14,2; 18,11; vgl. Ben Sirach; Plato behandelt das Problem im Politikos). Er selbst (Salomo) hat sie nur erreicht (nicht weil er ein König ist, sondern), weil er ihr nachgegangen ist, sie über Thron und Reichtum (=Exponenten der Hedone, w. u.) geschätzt hat. Sie bringt nicht nur alle wahren Lebensgüter, sondern erzeugt sie auch (7,1—15). Zunächst die Aktionsattribute der Weisheit (7,15—21): Sie lehrt die Kenntnis des Weltsystems, Astronomie (17—19), der drei Seelenprinzipien in der gesamten Natur sowohl, wie im Menschen (20; vgl. 15,11 und 16,14) und alle anderen Geheimnisse der Natur (21). Nun die Wesensattribute: Sie ist ein Geist, ein intelligibles, heiliges Wesen, umfassend die göttlichen Attribute Macht und Willen und die Gnadenattribute, sie ist

eine Emanation (25: ἀπόῤῥοια) des göttlichen Khabod, sie durchdringt (wieder zu den Aktionsattributen übergehend) daher alles Geistige, besonders die Propheten, und durchweht das All (7,22—8,1). Der Verfasser bestrebt sich hier sichtlich, durch die Hypostase der Weisheit ja nicht die theologischen Postulate zu verletzen, daher deren Betonung am Eingang (15—17). Durch diese Lehre, die Emanation des geistigen Prinzips von Gott, erscheint der monotheistische Standpunkt gewahrt (s. w. u.). Und in der Tat, fährt der Verfasser (Salomon) fort, ich wählte die Weisheit als den Inbegriff alles Guten (8,2—21). Denn mag man sich zum Lebensproblem (des Philebos) wie immer stellen, mag man den Plutos, den Exponenten der Hedone, oder die Phronesis als das Lebensprinzip ansehen, in beiden Fällen tut man gut, die Weisheit zu wählen (8,5. 6). Und hält jemand die Dikaiosyne für die höchste Tugend (Republik), so ist auch diese, sowie auch die Sophrosyne und die Andreia, in der Sophia enthalten (7). Verleiht sie ja alle Wissenschaften und besonders die politische Sophia und Andreia (8—15). Einen ganz besonderen Vorzug aber hat noch die Sophia, dass sie den Geist des Menschen Gott nahe bringt, was Unsterblichkeit bedeutet (vgl. 6,20 u. 8,13. 17. 19. 20: Präexistenz). All dies einsehend betete ich zu Gott um Weisheit (8,16—21). Es folgt nun das Gebet Salomons, des Königs und Richters, um Weisheit (9,1—18; beachte 1. 7. 12). Von den Dreizehn Attributen ausgehend (1) bittet Salomon, Gott möge die Weisheit, das Organ der Schöpfung (9), von seinem Throne herabsenden (4. 10; vgl. 18,15: λόγος mit ἐν λόγῳ 9, 1), zur Leitung in der Führung des Volkes, sowie in der Erbauung des Tempels nach dem himmlischen Ebenbild, wie ja auch der Mensch durch die Sophia im Ebenbild Gottes geschaffen ist (vgl. 9,2. 8 mit 2,23).

Nun folgt der, nach dem uns bekannten Schema, zuerwartende dritte Teil, in dem die niedergelegten Theorieen in einem historischen Rückblick erhärtet, aber auch ergänzt und ausgebaut werden (10—19): Eine allgemeine Uebersicht von Adam bis Mose (wobei Namen niemals genannt werden) führt den Beweis, dass alle, die die Weisheit geliebt, grosses geleistet, diejenigen hingegen, die sich von ihr entfernt, für sich und andere nur Verderben gestiftet haben (10,1—16). Besonders verweilt der Verfasser bei Jakob, dem das Reich Gottes und die Erkenntnis der Heiligen (Engel, als Vermittler, vgl. 2,24; 16,20; 18,15; 18,21 (bes.); 19,4. 10) geoffenbart worden ist (10: βασιλεία θεοῦ= theokratische Weltleitung), Joseph,

dem die Weisheit das königliche Szepter gebracht hat (14), und Mose (16), dessen Leistungen die ganze folgende Partie gewidmet ist. In dieser zieht der Verfasser eine Parallele zwischen Israel, dem Sohne Gottes (18,13), durch welchen Gott das unvergängliche Licht der Thora der Welt geoffenbart hat (18,4: νόμος im Sinne der Gleichung: Thora = Weisheit, vgl. 6,5. 19), und den Egyptern. Die Egypter, von den Propheten Israels ebenso wie von Plato als die Repräsentanten der aller wahren Weisheit baren Hedone hingestellt (im Gegensatz zu der in Weisheit gepflegten Hedone, 16,20, s. w. u.), eigneten sich vorzüglich als Beweisobjekt. Die Plagen der Egypter auf der einen und die den Israeliten bewiesenen Wohltaten auf der anderen Seite bieten reichliche Gelegenheit, die Vorzüge der Weisheit zu illustrieren. Besonders hervorstechend ist hier das Schema der drei Leidenschaften in der Darstellung, wie das berechtigte Verlangen der Gerechten nach den notwendigen Lebensmitteln, Wasser und Speise, durch den Steinquell, Manna und Wachteln in Gnade gewährt worden ist, während die Egypter den wohlverdienten Durst und Hunger nicht stillen konnten, da das Wasser in Blut verwandelt worden ist, und die Tiere ihnen nur zum Verderben gereichten (11,4f.; 16,3f. u.). Die dritte Leidenschaft wird in dem, an die gleichen Partieen bei Plato erinnernden Abschnitt gegen die Götzenbilder, Bildhauer und Maler als der grosse Schandfleck der Egypter hingestellt (13,1—15, 19; vgl. bes. 14, 24f., erinnert lebhaft an die parallele Stelle im Aristeasbrief). Bei der Ausmalung der Plage der Finsternis (17,1—18,4) dachte der Verfasser offenbar an Platos Gleichnis von den Höhlenbewohnern (beachte die Einleitung 17,1: ἀπαίδευτοι ψυχαί!). Zum weiteren Ausbau der in dieser Schrift niedergelegten Weltanschauung gehört besonders die weitere Entwickelung der drei Postulate (11,17f.; 12,10f.; 13,1f.; 16,23: 17,2 u.) und des Dreizehn-Motivs (11,9. 23; 12,10. 16f.; 15,1f.; 16,5f.; 18,6. 21f.: das ganze Schema: Räucherwerk als Gnadenmittel zur Abwendung des Würgeengels; 19,1; zum Gottesnamen in diesem Zusammenhang 10,20; bes. 14,8. 21. 27: sie legen den namenlosen Götzen den Namen Gottes bei!). Die Gnadenattribute waren besonders für die Israeliten wirksam, sie kamen aber auch in der Art der Bestrafung der Sünder zum Ausdruck. Gott gab ihnen Zeit zur Rückkehr, aber er wusste es im voraus, dass sie die Gelegenheit ungenutzt vorübergehen lassen werden. Der Verfasser fühlt hier den Widerspruch zwischen dem Postulat des Wissens und der auf der Willensfreiheit beruhen-

den Lehre von der Reue als Gnadenmittel, geht aber darüber hinweg (12,10). Andererseits waltete auch gegen die Israeliten das Rechtsprinzip, aber das war eine Prüfung, um ihnen nur noch mehr Gnade erweisen zu können. Die Schwierigkeit der ehernen Schlange als Heilmittel wird empfunden und in bekannter Weise erklärt (16,7, vgl. Mišna, Roš- haš- šanah III, Ende). Die Wahrnehmung solcher Erscheinungen in der Entwickelung Israels mag den Verfasser darauf geführt haben, für die Entwickelung des Gottesbegriffs mehr Verständnis an den Tag zu legen (13,6 f.; 14,15—21: die euhemeristische Erklärung), eine auch in der jüdischen Philosophie des Mittelalters betätigte Anschauungsweise. Auf die Unsterblichkeit, die der Verfasser im theoretischen Teile als eine Hauptlehre betont, wird hier, in der geschichtlichen Betrachtung, nur gelegentlich hingewiesen (12,1; 15,3; 16,14). Dagegen aber bietet dieser Teil Gelegenheit, die metaphysischen Prinzipien zu ergänzen und auszubauen. Die Plagen der Egypter, sind, ebenso wie die den Israeliten gewährten Gnadenbeweise, Wunder und präsentieren sich als Störungen des geordneten Naturlaufs, erheischen somit eine Erklärung: Gott hat die Welt aus der ewigen, formlosen Hyle geschaffen, indem er ihr das Formprinzip verlieh (diesen aristotelischen Ausdruck gebraucht der Verfasser nicht, er ist aber in seiner umständlichen Umschreibung, besonders am Schlusse der Schrift, implicite enthalten). Die Wunder stellen sich somit als Neuordnung der Materie innerhalb der bekannten Formprinzipien dar. Gott kann auch gewisse Teile der Materie nach ganz neuen Formprinzipien bilden, und manchmal geschieht es auch. So konnte er auch gegen die Egypter und die Ureinwohner Kanaans Schrecken verbreitende Kreaturen und Naturerscheinungen ins Dasein rufen, die sie auf einmal vernichtet hätten. Aber erstens treten die Gnadenattribute niemals ganz ausser Wirksamkeit selbst in der Bestrafung der Sünder. Zweitens aber, und darauf legt der Verfasser den Hauptton, wäre dies gegen das massgebende Weltprinzip. Die Möglichkeit, die Sünder durch Aenderungen des gewöhnlichen Naturlaufs zu bestrafen, beruht auf dem ewigen Weltgesetz. Die Welt ist durch die mit der kosmologisch-ethischen Dikaiosyne identischen Sophia geschaffen. Daraus ergibt sich die Disposition der Naturelemente, ihre eigene Ordnung aufzugeben, wenn die sittliche Weltordnung verletzt wird, und es gilt, sie wieder herzustellen. Das ist aber der Ausfluss des höheren Weltprinzips, des Masses (vgl. Plato), und dieses bleibt auch im Falle einer Aenderung des

Naturlaufs bestehen; eine gewisse, vom Menschen unauffindbare Grenze darf nicht überschritten werden. Wie ein Musiker zwar einzelne Töne umändern, die unveränderlichen Schallgesetze jedoch dieselben bleiben, so stellen sich der philosophischen Betrachtung jene geschichtlichen Grosstaten Gottes dar, die uns, als Wunder, als Aenderung im Naturlauf, erscheinen (11,17: ὕλη. 20: Massprinzip; 16,17. 25; 19,6; 19,11: 19,18—22; vgl. Kautzsch zu dieser letzteren Stelle; die sonst ziemlich korrekte, hebräische Uebersetzung erlaubt sich den frommen Betrug, 11,17: καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης אשר בראה תבל מאין zu übersetzen!; allerdings אין wird oft im Sinne von μὴ ὄν bei Plato gebraucht). Und auch die besondere Eignung Palästinas für das auserwählte Volk Gottes scheint der Verfasser unter diesem, in der Philosophie Hallewis als den der Disposition zu bezeichnenden Gesichtspunkt zu erfassen. Die Ureinwohner mussten ausgerottet werden; Gott gab ihnen zwar Gelegenheit zur Reue und Umkehr, aber er wusste im voraus, dass dies gegen ihre natürliche Disposition ist (12,7—11).

In der Darstellung der Philosophie Gabirols, besonders aber der Hallewis, werden wir erst in der Lage sein, die richtige Stellung dieser Schrift in der Geschichte der jüdischen Philosophie zu beleuchten. Hier genügt es hervorzuheben, dass das neue Element, das in jenen Systemen die Weiterentwickelung der in dieser Schrift gegebenen Anregungen leitete, der aristotelische Gesichtspunkt von Materie und Form als Potentialität und Aktualität ist (11,17: ὕλη, Urmaterie, ist auch hier als aristotelisches Element zu betrachten; bei Plato hat ὕλη die ursprüngliche Bedeutung: Wald, Holz, Materie). Das gilt allgemein, besonders aber vom Begriff der rein geistigen Wesen ausser Gott. Die Sophia erscheint hier als ein solches, doch ist ihre Stellung unsicher, worin sie als Prototyp des Willens bei Gabirol anzusehen ist, und ist sie, obschon der Verfasser nur die agadische Ideenlehre ausdrücklich vorträgt, im Schatten der platonischen Ideenlehre konzipiert (auf den philonischen λόγος gerichtet; vgl. oben). Der Begriff des monotheistisch einwandfreien rein geistigen Wesens neben Gott ist erst auf aristotelischem Boden realisiert worden (Abr. ibn. Esra, Maimuni, Vgl. I. S. 556—560). Die literarische Frage macht hier gar keine Schwierigkeit. Wenn wir fast von allen Schriften der griechischen Periode nachweisen konnten (s. Anmerkungen), dass sie in deren wesentlichen Teilen dem talmudisch-rabbinischen Judentum bekannt waren, so liegt für diese Schrift ein sicheres Zeugnis vor, dass sie noch im dreizehnten Jahr-

hundert in talmudisch-rabbinischen Kreisen gelesen und als Schrift Salomons angesehen wurde: In der Einleitung zu seinem Thora-Kommentar zitiert Nachmanides einige Verse aus einer syrischen Uebersetzung, die er ins Hebräische rückübersetzt (die zitierten Stellen decken sich mit G. 7, 5—8a: οὐδεὶς γὰρ βασιλεὺς — σκήπτρων καὶ θρόνων und 17—21a: αὐτὸς γάρ — καὶ ἐμφανῆ ἔγνων). Nachmanides sucht noch die Tradition, welche diese Schrift auf Salomon als den Urheber zurückführt, durch sonstige biblische und rabbinische Aussprüche zu stärken. Bei diesem literarhistorischen Sachverhalt, durch den der Einfluss dieser Schrift auf die Kabbala von selbst gegeben ist, kann, bei der weiter unten nachzuweisenden inneren Verwandschaft der Weltanschauung, beziehungsweise Geschichtsphilosophie dieser Schrift mit den genannten Systemen, auch der Einfluss derselben auf die jüdische Philosophie des Mittelalters gar nicht erst in Frage gezogen werden. Wenn sie Nachmanides gesehen hat, so haben sie wohl alle anderen jüdischen Philosophen und Kabbalisten ebenfalls gesehen. Dieses Beispiel, zusammen mit der Entdeckung des hebräischen Sirach-Originals, lehrt uns aber auch, wie unwissenschaftlich es ist, aus dem Schweigen der Philosophen darauf zu schliessen, dass ihnen die eine oder die andere der hier in Betracht kommenden Schriften unbekannt war. Alles spricht viel mehr dafür, dass sie eine gewisse, nur in einigen Ausnahmefällen überwundene Scheu hatten, diese Schriften zu zitieren und sie dadurch bei ihren Lesern in Erinnerung zu bringen. Und auch die Tatsache, dass Nachmanides diese Schrift in einer syrischen Uebersetzung (vieleicht in hebräischen Typen) kannte, ist für uns sehr beachtenswert. Syrische Uebersetzungen gibt es, und gab es in den hier in Betracht kommenden Jahrhunderten, von allen hier in Betracht kommenden Schriften, und das von Nachmanides gelesene Exemplar unserer Schrift war gewiss in einem Bande enthalten, der möglicherweise alle diese Schriften, oder doch mehrere derselben umfasst haben mag. Was aber dem Ramban zugänglich war, wird gewiss auch den anderen jüdischen Gelehrten zugänglich gewesen sein (s. I. S. 124,1. mitbezug auf die syrischen Uebersetzungen der griechischen Philosophen). Und selbst wenn die jüdischen Philosophen blos mit Ben Sirach und unserer Schrift bekannt gewesen sein sollten, so würden ja diese allein für sich ein sehr wichtiges Bindeglied zwischen Altertum und Mittelalter jüdischer Philosophie bilden. Bedenkt man aber noch, dass sie auch Philo in arabischer Uebersetzung in Händen hatten (I. S. 128. 133. 560.

568), so leuchtet es ohne weiteres ein, dass von einer Kenntnis der Quellen und einem Verständnis der Kernpunkte und Tendenzen der jüdischen Philosophie des Mittelalters ohne vorherige Orientierung in der Literatur der griechischen Periode keine Rede sein kann. Und dass dies aus dem Gesichtspunkt des Attributenproblems, sowohl an sich, wie in dessen Ausdehnung auf die anderen Probleme und besonders auch auf das Problem Materie und Form, zu geschehen hat, und einzig und allein geschehen kann, lehrt die laufende Untersuchung, und wird dies die Darstellung des Attributenproblems im Mittelalter über allen Zweifel evident machen. (Grätz, Geschichte III^5, N. 3, 11, S. 628—30 sucht, sehr suggestiv, nachzuweisen, dass die Weisheit in der Zeit Kaligulas entstanden ist. Doch erklären sich die betreffenden Stellen zur Genüge aus der platonischen Vorlage. In 14, 15—21 ist der Verf. von Euhemeros abhängig, man kann also daraus keine chronologischen Schlüsse ziehen. Nach Grätz ist der Verfasser ein Zeitgenosse Philos).

3. Die Psalmen Salomons[1]). In dieser Liedersammlung gibt es einige (1. 2. 8. 17), deren geschichtliche Situation auf die Zeit des Eindringens Pompejus in Jerusalem hinweisen, und auch die anderen, offenbar unabhängig von diesen Ereignissen entstandenen Psalmen sind bei der Vereinigung aller in einer Sammlung in einen gewissen, wenn auch nicht sehr engen Zusammenhang mit dem Hauptthema gebracht worden. Und da sie alle von einem Verfasser herzurühren scheinen, so ist etwa das mittlere Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts als die Entstehungszeit der Lieder zu betrachten. Die Schrift ist, nach der sehr wahrscheinlich gemachten Ansicht der massgeblichen Forscher, wohl hebräisch abgefasst worden. Das Hauptthema der Schrift, diese als Ganzes betrachtet, ist die Verteidigung der Gerechtigkeit. Analysiert zerfällt dieses Thema in drei: Rechtfertigung der Wege Gottes, Hinweis auf den endlichen Sieg der Gerechtigkeit und, als Unterabteilung des zweiten, die Begründung der messianischen Theokratie als der letzte endgiltige Sieg der Gerechtigkeit im Sinne der im Idealstaat realisierten politischen Sophia. Das literarische Motiv äussert sich vorzüglich im Attributenschema der Dreizehnformel, aber in inniger Verarbeitung mit platonischen Elementen, besonders mit den drei theologischen Postulaten, den drei Leidenschaften, den drei Seelenprinzipien und den Tugend-

[1]) Fritzsche, S. 569—589; Kittel, Kautzsch II. S, 127—148.

attributen. Da wenigstens an einer Stelle (3,16) die Auferstehung gelehrt wird, so war der Verfasser offenbar ein Pharisäer, doch enthält die Schrift (gegen die verbreitete Anschauung) keinerlei Polemik gegen Sadduzäer, oder gegen eine sonstige bestimmte Partei im Judentum, und die hier verteidigte Gerechtigkeit ist nicht irgend eine spezifisch pharisäische „Gerechtigkeit", sondern die Gerechtigkeit, die biblisch-prophetische Zedakah und die platonische Dikaiosyne (s. Anmerkung). Die Sünden, von denen in dieser Schrift gesprochen wird, sind niemals ritueller oder zeremonieller Natur, sondern ausschliesslich und emphatisch ethischer Natur. Von den drei Teilen, in die sich diese Schrift bequem analysieren lässt, behandelt der erste (1—7) die ersten zwei Themen mit besonderer Betonung der Rechtfertigung der Wege Gottes, der zweite (8—16) dasselbe mit besonderer Betonung der Verteidigung der Gerechtigkeit, während der dritte, auf Grund eines kurzen historischen Ueberblicks (s. Anmerkung), die messianische Theokratie entwickelt. In dem biblischen Attributenschema dieser Schrift tritt besonders der Name Gottes (und das Khabod) hervor (s. Anm.). Und da auch das Zeichen an der Stirn verwertet (15, 8—10), und auch sonst eine Situation gleich derjenigen Davids gestreift wird (7, 3. 4,), ohne des Engels (des Verderbens) zu erwähnen, so hat der Verfasser jedenfalls die Engel als Mittler aus dem biblischen Schema ausgeschaltet (selbst wenn man unter λόγοι ἁγίων, 17, 49, Engelreden verstehen wollte, was der Zusammenhang kaum zulässt, geschweige denn erfordert). Von engeren philosophischen Fragen wird das Problem der Willensfreiheit gestreift (9,7 vgl. 18, 5). Diese Schrift ist in Anlage und Ton der Weisheit Salomons zu vergleichen, nur das hier, wie der zweite die Weisheit beschreibende Teil, so auch die aus diesem fliessende systematische Entwickelung einer auf metaphysischen Prinzipien basierten Weltanschauung fehlt. Ein Ansatz dazu findet sich allerdings am Schlusse (18, 11—14): Die Himmelskörper weichen niemals von der ihnen gebotenen Ordnung ab, es sei denn, dass sie hierzu einen besonderen Befehl Gottes erhalten. Doch steht dies mit dem Ganzen ausser Zusammenhang und mag vielleicht ein Bruchstück eines verlorenen Teiles (sodass die Anlage unserer Schrift der der Weisheit Salomons ursprünglich noch ähnlicher gewesen sein mag), oder auch ein späterer Zusatz sein [1]).

[1]) Erster Teil. 1—7: Erster Psalm: Jerusalem wird redend eingeführt (vgl. Aufschrift des zweiten Psalms): Plötzlich hört sie Kriegsge-

schrei und sie betet, in der Gewissheit, dass sie erhört wird, da sie ja voll Gerechtigkeit ist (2. 3: ὅτι ἐπλήσθην δικαιοσύνης = כי מלאתי משפט, nach Jes. 1,21. 26; für sich ein Beweis, dass Jerusalem das redende Subjekt ist). Aber sie überlegt, dass diese Gerechtigkeit nur eingebildet ist, dass das äusserliche Glück ihrer Kinder (vgl. 17,34 u. Jes. 60,4 f.), das sie als Zeichen für deren Gerechtigkeit angesehen hat, trügerisch war, sie waren geheime Sünder (glaubten somit nicht an die Allwissenheit Gottes, s. w. u.), ja, ihre Widergesetzlichkeiten gingen weit über die Sünden der Urbewohner Kanaans (was ja der Grund für deren Ausrottung war) — das der Sinn von 8: πρὸ αὐτῶν ἔθνη, vgl. 2,10 u. 8,14 mit Lev. 18,28; 20,23 u. Weish. Sal. 12,3 f.). Zweiter Psalm: Der Verfasser spricht, er beschreibt abwechselnd die Leiden Jerusalems durch die Heere Pompejus' und die Sünden der Einwohner Jerusalems als Rechtfertigung dafür, dass Gott die Gnadenattribute von seinem Volke abgewandt hat. Besonders war es die sexuelle Ausschweifung, die Jerusalem für den Verfall reif machte. Gott, im Sinne der theologischen Postulate (17—19), ist also gerecht und seine Wege sind gerecht (1—23; vgl. die korrespondierenden Verse: 1: καὶ οὐκ ἐκώλυσας mit 16: Ἐγὼ δικαιώσω σε — צדוק הדין). Nun aber mag es genug sein, denn der Feind dachte nicht an Gott und tat alles aus Grausamkeit und Uebermut, Gott möge dem Feinde heimzahlen und keine Langmut walten lassen (24—29; 28b: μὴ χρονίσῃς und 30 vgl. Jer. 15,15). Und in der Tat, der Frevler, Pompejus, ist sehr bald in Egypten von seinem Schicksal erreicht worden; er, der die theologischen Postulate leugnete und sich selbst für ein höheres Wesen hielt, musste die Hand Gottes fühlen. Das theokratische Prinzip trug den Sieg davon (30—35). Den Schluss bilden eine Aufforderung an die Herrscher, das theokratische Prinzip anzuerkennen und eine Verteidigung der Gerechtigkeit: Dem Gerechten werden sich zuletzt die Gnadenattribute zuwenden, wenn er nur die Prüfung in Ausdauer und Ueberzeugungstreue besteht und sie als Folge seiner Sünden ansieht (36—41: Israel ist der Gerechte, selbst wenn es sündigt, sofern es anerkennt, dass die Prüfungen die Folge der Sünden sind, was die anderen Völker eben nicht zu tun pflegen; vgl. Weish. Sal. 12,10. 11). Dritter Psalm: Letztere Gedanken näher ausgeführt: Den Gerechten führt die göttliche Prüfung zur Umsicht in seiner Lebensführung und zum Verlassen seiner Sünden, die ja nur die Folge von Unwissenheit sind (9, vgl. Hosea und Plato), der Ungerechte hingegen häuft Sünde auf Sünde und gerät ins ewige Verderben. Den Schluss bildet der Gedanke der Auferstehung zum ewigen Leben, als der höchste Trumpf zur Verteidigung der Gerechtigkeit (vgl. 13,9 u. 14,2). Vierter Psalm: In Fortsetzung der beiden ersten Themen und in steter Berücksichtigung des dritten beschreibt dieser Psalm das frevelhafte Treiben derer, die (in Verletzung des theokratischen Prinzips) im Rate als eifrige Richter sitzen, während sie selbst, in Leugnung der theologischen Postulate (5. 24), insgeheim, besonders durch Befleckung der Familienreinheit sündigen und ihre Sünden durch sophistische Reden zu decken suchen (11 f.). Der Psalmist betet, dass Gott, der Allwissende und Unbestechliche, deren Sünden durch die verdiente Strafe aufdecken möge, damit so das gerechte Gericht Gottes von allen anerkannt wird (9). Daran

schliesst sich die Verteidigung der Gerechtigkeit im Dreizehn-Motiv (26—29; zu 26: μακάριοι vgl. die Makarismen 5,18; 6,1; 10,1; 17,50; 18,7 und oben zum Henochbuch). Fünfter Psalm: Ein Gebet um Regen und Speise. Die Situation erinnert an die Lage der Flüchtlinge zur Zeit der Belagerung durch Pompejus, deren Leiden durch die herrschende Dürre vervielfacht wurden (17,20): Das Hauptmotiv des Psalms ist, dass der Gerechte berechtigt ist, um die Notwendigkeiten zum Leben zu bitten, damit er nicht aus Not zur Sünde kommt. Denn obschon der Gerechte das Massprinzip zu seiner Lebensmaxime macht, muss er doch die notwendigen Lebensbedürfnisse befriedigen (8. 18. 19; vgl. d. plat. Schema der drei Leidenschaften). Sonst kann dieser Psalm als die Zusammenfassung aller bisherigen Motive betrachtet werden (theol. Post., 5 f.; Rechtf. d. Wege G., 7 f.; theokr. Prinz., 13; Dreizehn, 1. 2. 13—17. 21. 22.; zu 1: Namen G., vgl. 6,1. 2. 6. 7; 7,5; 8,26. 31; 9,18; 10,5. 8; 11,9; 15,1. 3; 18,7; zu 22: Khabod vgl. 11,7—9; 17,34. 35; Vert. d. Ger., 18f: μακάριοι). Den Abschluss dieses Teiles bilden die folgenden zwei Psalmen, der sechste preist denjenigen selig, der in jeder Lage den Namen Gottes, die Gnadenattribute, anruft, was der siebente ausführt: Der Psalmist betet, der geschichtlichen Situation angemessen, Gott möge den Heiden nicht länger gestatten, das Heiligtum zu entweihen, und den Juden wieder seine Gnadenattribute zuwenden. Wenn sie Gott prüfen will, so möge er dies nicht durch Heiden, sondern durch seine eigene Hand tun, die auch im Strafen noch voll Erbarmen ist (vgl. David).

Der zweite Teil: 8—16: Achter Psalm: Parallel dem ersten und zweiten entwickelt er denselben Gedankengang. Das Verhängnis durch den, in Frieden herbeigerufenen und scheinbar in friedlicher Absicht in Jerusalem einziehenden Pompejus führt den Psalmisten zur Erkenntnis, dass die Gerechtigkeit in Jerusalem nur scheinbar war, und er entwickelt dieselben Gedanken über die geheimen Sünder, besonders über sexuelle Ausschreitungen (10 f.), die theologischen Postulate (7b ff.), die Rechtfertigung der Wege Gottes 17. 27. 31), mit der Erklärung, dass auch die Unschuldigen mit in das allgemeine Gericht hineingezogen werden, dass über die Völker der Erde kommt (27. 28, der Verfasser spricht also einen allgemeinen Satz seiner theologischen Weltanschauung aus, und kann sich selbst unmöglich zu den Unschuldigen zählen, w. u.) und schliesst mit einem Gebet (30 f.), in dem die Gnadenattribute angerufen werden (bes. 33 f.), und in dessen zuversichtlichem Tone eine überzeugungsfeste Verteidigung der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt. Neunter Psalm: Derselbe Gedankengang, mit denselben Motiven im ganzen und im Schlussgebet, wozu noch der Gedanke kommt, dass durch die aus freiem Willen begangenen Sünden der Gerechten (also nicht der Sadduzäer!) Gott Gelegenheit geboten wird, die Gnadenattribute seines Namens, im Sinne des Bundes mit Abraham, in Wirksamkeit treten zu lassen (7—20); und auch hier ist die Zuversicht als Verteidigung der Gerechtigkeit aufzufassen. Demselben Zwecke, der Verteidigung der Gerechtigkeit, dienen die folgenden sechs Psalmen, 10—15. Besonders beachtenswert ist in diesen, offenbar unabhängig von der geschichtlichen Situation gedichteten Psalmen der Gedanke, dass die zum ewigen Leben berufenen die in den Lebensbäumen des Paradieses wirksame Kraft darstellen

(14,2 f., vgl. Adambuch) und durch ein Zeichen des Heils an der Stirn kenntlich gemacht sein werden, ebenso wie die Ungerechten durch ein Zeichen des Verderbens (15,8–10, eine Fortbildung des bekannten Motivs aus dem biblischen Attributenschema). Den Schluss bildet das Gebet eines (durch die in den vorigen Psalmen niedergelegten Erwägungen) von der Sünde erlösten Gerechten. Dieser Psalm ist der Schlussakkord der Verteidigung der Gerechtigkeit: Der grösste Lohn der Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit selbst. Das künstlerische Motiv dieses Psalms ist, neben der Dreizehn-Formel als Hauptmotiv, das der platonischen Dreiseelen-Theorie (in v. 4 durch das Gleichnis vom Rosse angedeutet; v. 6 betet für die höchste Seelenkraft: καρδία = לב, um dann um Schutz gegen die Gefahren der beiden unteren Seelenkräfte, in der hier gerechtfertigten Ordnung nach der Grösse der Gefahr, 7—9 besonders gegen die sexuelle Epithymia, 10—14 gegen die Sünden des Thymos, oder der Psyche schlechthin, vgl. d. Uebers. d. LXX von Deut. 6,5; s. w. u.).

Der dritte Teil, 17. 18: Schluss und Krone des Ganzen: Nach einer feierlichen Deklaration des theokratischen Prinzips (17,1—4; vgl. 23—25. 35. 51) geht der betende Psalmist (die beiden Schlusspsalmen sind als Gebet an Gott gerichtet) daran, die Begründung der messianischen Theokratie unter einem Davididen im Sinne Jesajas als die grösste Hoffnung der Gerechten und den endgiltigen Sieg der Gerechtigkeit darzustellen. Dies geschieht durch eine historische Einleitung, die das gerechte Walten Gottes gelegentlich der beiden Zerstörungen Jerusalems hervortreten lässt, um so die im Gebet auszusprechende letzte grosse Hoffnung zu rechtfertigen. Die erste Zerstörung (5—12): Gott hat David erwählt und ihm den Thron Israels in alle Ewigkeit verheissen (5). Aber unsere Sünden bewirkten es, dass die Sünder (ἁμαρτωλοί — זרים, Heiden, Babylonier) uns vertrieben und in ihrer Gewalttätigkeit über das hinausgingen, was Du zu unserer Bestrafung geboten hast, sie verwüsteten den Thron Davids (6—8a). Du aber, o Gott, hast ihnen das, durch einen, der nicht von unserem Geschlecht war (9: durch Kyros!), heimgezahlt, sie (das babylonische Reich) sind von der Oberfläche der Erde verschwunden. Du bist (also) zuverlässig in Deinen Gerichten, o Gott (8b—12). (Ueber Begründung und Verlauf des zweiten Reiches geht der Verfasser mit Stillschweigen hinweg, da sie für seine These, die Unerlässlichkeit des Davididen, nichts beweisen; er hält eben diese Zeit als eine erst in Zukunft aufzuhebende Nachwirkung der ersten Zerstörung). Die zweite Zerstörung (13—22): Der Gesetzwidrige (Pompejus) verübte grosse Grausamkeiten und schickte viele gefangen nach dem Westen (13—16), aber Gott ist gerecht, denn die Kinder des Bundes, die Juden, haben ebenfalls gesündigt, in Jerusalem gab es keinen der Barmherzigkeit und Wahrheit geübt (17, sie hatten daher keinen Anspruch auf die Gnadenattribute רחום u. אמת). Und auch die unschuldigen Frommen, die zur Abhaltung von Gottesdiensten sich in die Wüste flüchteten, mussten leiden, überdies noch in Folge der grossen Dürre (18—21a), aber Gott ist gerecht, es war dies wegen der Sünden der Herrscher und Richter, die zu einer allgemeinen Versündigung des Volkes geführt haben (21b. 22: vgl. oben, 8,28). Bald aber wird zu der von Gott bestimmten Zeit, dies spricht der Psalmist in seinem zuversichtlichen Gebet als bevorstehende Tatsache aus, der erwartete

Davidide, der Gesalbte Gottes, auftreten. Die nun folgende Verherrlichung des Messias und die farbenreiche Beschreibung der messianischen Theokratie ist ganz im Stile und in den Motiven Jesajas und Deuterojesajas gehalten. Doch ist es evident, dass der Psalmist in seiner Darstellung von den Motiven des platonischen Idealstaats beeinflusst ist. Er bestrebt sich sichtlich, die gesamten von Plato aufgezählten Tugendattribute, Sophia, Dikaiosyne, Andreia, Sophrosyne und Hosiotes, als das Fundament der messianischen Theokratie darzustellen (17,23—18,10; zum platonischen Attributenschema vgl. bes. 17,23—25. 31. 40. 42. 46; 18,8). Den Schluss des Ganzen bildet die oben charakterisierte Betrachtung über die unfehlbare Ordnung der Natur (18,11—14), die in ihrer Abruptheit lebhaft an den, denselben Gedanken in derselben, wenn auch etwas anders nüanzierten Richtung entwickelnden Schluss der Weisheit Salomons erinnert.

Wir verweilten bei der Analyse dieser Schrift etwas länger als es unser Hauptinteresse hier erfordert, weil dies das einzige Mittel ist, die Unhaltbarkeit der von Wellhausen und Anhang beliebten Interpretation dieser Schrift nachzuweisen. Hier, am Schlusse unserer Untersuchung der Apokryphen und Pseudoepigraphen, ist es wohl am Platze, darauf hinzuweisen, dass das falsche (um nicht zu sagen: verfälschte) Bild der Hoffnungen und Tendenzen des Judentums der letzten vorchristlichen Zeit, das von christlichen Gelehrten aller Schattierungen immer wieder und wieder aufgetischt wird, neben den unzulässigen, unwissenschaftlichen Tendenzen, ganz besonders dem Umstand zuzuschreiben ist, dass diese Gelehrten in den Geist der jüdischen Literatur nicht eingedrungen sind. Fern ist es von uns, uns dem diesen Gelehrten schuldigen Danke für ihre grossen Leistungen auf dem Gebiet der biblischen und apokryphischen Literatur entziehen zu wollen. Aber das soll uns nicht den Blick dafür trüben, dass überall da, wo es sich um die intimsten Aeusserungen des jüdischen Geistes handelt, es diesen Gelehrten an der nötigen Kraft gebricht, in das Wesen der geschichtlichen und literarischen Erscheinungen einzudringen. Für die biblische Literatur verweisen wir auf die Dogmengeschichte und das zweite Kapitel dieses Bandes. Für die apokryphische Literatur aber glauben wir, durch die eben zum Abschluss gebrachte Untersuchung, gezeigt zu haben, dass die innige Verbindung von Judentum und kongenialen Elementen der griechischen Philosophie (Plato, der Repräsentant für alles dem Judentum kongeniale im Griechentum), und infolge davon auch die sachlichen Tendenzen und die literarischen Motive dieser Literatur, so gut wie völlig verkannt worden sind. Die Willkürlichkeit, mit der bei der Interpretation dieser Literatur verfahren wird, mag sie sonst auf welche immer Motive zurückzuführen sein, wäre unmöglich, wenn das Richtige erkannt worden wäre: Die Wahrheit beleuchtet sich selbst und den Irrtum (Spinoza). Als Beispiel einer grenzenlos willkürlichen Interpretation aber mag die bezeichnet werden, die unsere Schrift gefunden hat. Es ist einfach unglaublich, was alles man in dieser Schrift gefunden haben will. Als den Niederschlag dieser Interpretation können wir die Aeusserungen Kittels in der Einleitung zu seiner Uebersetzung zitieren (Kautzsch II. S. 128—29): „Die theologische Bedeutung der Lieder beruht wesentlich darauf, dass wir aus ihnen ein treues Bild der pharisäischen Frömmigkeit jener Tage

gewinnen. Wir verstehen von ihm aus die Zeichnung, welche die Evangelien von den Pharisäern entwerfen, und den Widerstreit, in den Jesus zu ihrer Frömmigkeit geraten musste. Es geht durch die Lieder ein tiefer Gegensatz zwischen fromm und gottlos, zwischen Gerechten und Sündern, und demgemäss ein tiefes Streben nach Frömmigkeit und ein aufrichtiges Hochhalten derselben. Aber der Begriff von Frömmigkeit und Gerechtigkeit hat doch einen recht äusserlichen Charakter. Die Frommen sind die sich an die (pharisäischen) Satzungen Haltenden (14,2), die Gottlosen und Sünder ihre Gegner, die Sadduzäer. Dass sich auch in den Kreisen der Andersdenkenden Frömmigkeit finden könnte, ja dass sich Frömmigkeit auch unabhängig von der Parteistellung und „Gerechtigkeit" auch ohne die in pharisäischen Kreisen hergebrachte strenge Gesetzlichkeit denken liesse, kam dem (resp. den) Verfasser (n) nicht in den Sinn. So werden die Gegner, d. h. die Sadduzäer und ihr Anhang, als Ganzes verurteilt, und sie sind darum schon an sich die Gottlosen und Sünder, wogegen des Dichters Freunde, die Pharisäer, schon an sich die Frommen, Gerechten und Heiligen sind. Wie sich von hier aus bei strengerer sittlicher Betrachtungsweise die Ueberzeugung Bahn brechen musste, dass die „Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten" dem Ideal der Gerechtigkeit sehr fern, und die Pharisäer in Gefahr seien, hochmütiger Selbstgerechtigkeit zu verfallen, zeigt nichts deutlicher als die Stellung Jesu zu den Pharisäern; vgl. Matth. 5,20" . . . . . „Es lässt sich leicht erkennen, in welchen Punkten sich das Messiasbild Jesu mit diesen Erwartungen deckte, und in welchen er grundsätzlich von ihnen abwich. Von hier aus — im engsten Zusammenhange mit dem tiefgreifenden Auseinandertreten des beiderseitigen Begriffs von Gerechtigkeit — erklärt sich von selbst die ablehnende Haltung der Pharisäer gegen Jesus. Sie musste mehr und mehr zur erbitterten Feindschaft werden, je deutlicher Jesus mit dem Anspruch hervortrat, selbst der Messias zu sein, und je weniger er in der Lage war, diesem Bilde zu entsprechen."

Kommt man nun von der unbefangenen Lektüre dieser Schrift an diese Tiraden heran, so weiss man wahrhaftig nicht, worüber man sich mehr verwundern soll, über die blühende Phantasie, die dieses Bild glatt aus der Luft greift, oder über die kecke Ungezwungenheit dem Texte gegenüber. Nichts, absolut nichts von all dem kann aus dieser Schrift herausgelesen, oder, beim bescheidensten Minimum von fair play, auch nur hineingelesen werden. Nicht einmal die Tatsache, dass der Verfasser ein Pharisäer war, ist über allen Zweifel sicher. Die Stelle 3,16: οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, entsprechend dem hebräischen ויראי ה' יקומו לחיי עולם, muss nicht notwendig Auferstehung bedeuten, sie ist parallel zu v. 13, wo gesagt wird, dass die Sünder von ihrem Falle nicht aufstehen werden (οὐκ ἀναστήσονται). Ferner ist zu bedenken, dass in den Parallelstellen (13,9; 14,2) nur vom ewigen Leben, also Unsterblichkeit der Seele, die Rede ist, und auch dass im Messiasbild von der Auferstehung nichts erwähnt wird. Allein auch die Sehnsucht nach dem Davididen, die emphatische Betonung der Willensfreiheit (obschon diese Lehren nicht spezifisch pharisäisch sind (Dogmengeschichte) und überhaupt der ganze, von tiefer Gottergebenheit zeugende Ton weisen eher (wenn auch nicht entscheidend) auf einen pharisäischen Verfasser und darauf hin, dass die oben erwähnte Stelle im Sinne der Lehre von der Auferstehung zu verstehen ist. Die An-

nahme jedoch, dass der Verfasser die Sadduzäer als solche für gottlos und die Pharisäer als solche für fromm hält, widerspricht dem Geiste dieser Schrift im ganzen und in deren Teilen. Der Verfasser spricht von geheimen Sündern, von Ungerechten, die gerecht scheinen (vgl. 12: gegen Verleumder, durch die der Gerechte ungerecht zu sein scheint; vgl. Plato), man könnte also eher geneigt sein, hier an die צבועים unter den Pharisäern zu denken (besonders da ihnen in der Tat מעשה זמרי vorgeworfen wird). Was die Schrift herausbringen will, ist der Gedanke, dass die Gerechten, nachdem sie die über sie zur Sühnung ihrer Sünden verhängte Strafe bestanden haben, zu Gott zurückkehren und von ihm gnädig aufgenommen werden. Das könnte sie aber nicht hervorbringen, wenn sie alle Pharisäer für sündenrein hielt. Dass auch einige Unschuldige leiden betont die Schrift, das entspricht ihrem, dem Priesterkodex verwandten Standpunkt (man denke an die Ablehnung des Attributs der Langmut! Es ist deshalb auch wahrscheinlich, dass unter ἁγίων, 17,49, nicht Engel zu verstehen sind; vgl. den allgemeinen Gebrauch dieses Wortes in dieser Schrift: 8,28. 40; 9,6; 14,2; 17,18. 36 u.), es liegt ihr aber gewiss fern, alle geheimen Sünder für Sadduzäer zu erklären. Besondere Aufmerksamkeit verdient diesbezüglich die Stelle 17,6—12. Man bezog sie auf die sadduzäischen Hasmonäer. Das ist der Gipfel der Textvergewaltigung: Infolge unserer Sünden (die Pharisäer gaben also ihre eigenen Sünden zu!) sind gegen uns Sünder (ἁμαρτωλοί — זדים) entstanden, fielen uns an und vertrieben uns von dannen. Was Du ihnen nicht geboten hast (אשר לא צויתה להם) nahmen sie mit Gewalt. Sie ehrten nicht Deinen erhabenen Namen, sie setzten sich die Krone auf (oder: errichteten einen Königspalast) in ihrem Hochmut (d. h. sie erkannten das theokratische Prinzip nicht an). Sie verwüsteten den Thron Davids in ihrem Uebermut (6—8a.) Alles das soll von den Hasmonäern gesagt worden sein, und das folgende: Du aber, o Gott, stürztest sie und entferntest ihren Samen aus dem Lande, indem gegen sie ein Mann erstand, ein Fremder, nicht aus unserem Geschlecht, und ihnen heimzahlte (8b. 9 f.), auf das Eindringen Pompejus in Jerusalem sich beziehen. Aber wann haben die Sadduzäer die Pharisäer (vor Pompejus) aus dem Lande vertrieben, oder auch nur verdrängt? Es ist unmöglich, dass der Vorwurf der Nichtehrung des göttlichen Namens den Sadduzäern gilt, vielmehr wissen wir, dass die Vorsteher des Beth-Din den Hohenpriester am Versöhnungstag במי ששכן שמו בבית הזה zu beschwören pflegten, um sich dessen zu versichern, dass er, selbst im Falle, dass er ein Sadduzäer sein sollte, das Ritual nach der Lehre der Pharisäer vornehmen wird (Mišna Joma, 1,4.) Wie kann man ferner den Vorwurf, den Thron Davids zerstört zu haben, auf die Hasmonäer beziehen? Haben sie den Thron einem Davididen entrissen? Dieses Ganze muss vielmehr auf die Heiden bezogen werden. Zum Ueberfluss besitzen wir ja noch die Vorlage dieser Verse, Jerem. 10,25; Ps. 79,6, die sich gewiss auf Heiden bezieht. Aber „der Fremde, nicht aus unserem Geschlecht" machte den Interpreten grosse Schwierigkeit, und sie glaubten, dies auf Pompejus beziehen zu müssen. Aber gerade der Unterschied in der Einführung dieses Fremden und der des Pompejus in v. 13: ὁ ἄνομος hätte sie darüber belehren sollen, dass die von ihnen aufgestellte „Einheit des Subjekts" vom Texte nicht nur nicht gefordert, sondern ziemlich ausdrücklich abgelehnt wird. Wer in die Kompositionsmotive dieser

4. Das Phokylideische Gedicht[1]). Auch in den bisher besprochenen Schriften begegneten wir hie und da aristotelischen

Schriften Einsicht hat und weiss, dass die historische Uebersicht hier zu erwarten ist, erkennt auf den ersten Blick, dass dieser, mit sichtlicher Reverenz eingeführte Fremde kein anderer als Kyros, das vorhergehende also auf die Babylonier zu beziehen ist.

Und dann, sind die Forderungen dieser Schrift: nicht ehebrechen, sich nicht unrechtmässig bereichern und nicht den Leidenschaften fröhnen, pharisäische Satzungen, pharisäische „Gerechtigkeit" oder „die in pharisäischen Kreisen hergebrachte strenge Gesetzlichkeit"? Musste Jesus zu dieser Frömmigkeit in Widerstreit geraten? Musste Jesus von dem in dieser Schrift herbeigesehnten Idealstaat Jesajas und Platos und von dem hier hochgehaltenen Begriff der Gerechtigkeit grundsätzlich abweichen? Es gibt wohl apokryphische und andere Schriften, welche rituelle und zeremonielle Gesetze der Thora auf höhere moralphilosophische Prinzipien zurückführen (Makkabäerbücher, Josephus u. a., und auch in diesen werden nur selten bestimmte Satzungen vom Parteistandpunkt aus behandelt), aber von unserer Schrift kann man nicht einmal das behaupten, oder doch, wenn man das aus irgend einem Grunde tut, nicht aus dem Texte belegen. Für „die (pharisäischen) Satzungen" weiss Kittel nur einen Vers anzuführen, 14, 2. Dieser lautet nach Kittels eigener Uebersetzung: „Der Herr ist denen getreu, die ihn in Wahrheit lieb haben, die seine Züchtigkeit auf sich nehmen, die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber, im Gesetz, dass er uns zu unserem Leben geboten hat". Nur äusserste Voreingenommenheit kann in diesem, vielfach aus der Bibel zu belegenden Satze pharisäische Satzungen wittern. —

Die sibyllinischen Orakel, neueste Edition: Die Oracula Sibyllina (im Auftr. d. Kön. preuss. Ak. d. W.) von Joh. Geffcken, Leipzig, 1902; F. Blass, Kautzsch II. S. 177—217. Auf eine genauere Analyse der jüdischen Elemente kann hier verzichtet werden. Soweit diese als rein erhalten anerkannt werden können, sind sie Wiederholungen aus den bisher analysierten und noch zuanalysierenden Schriften, denen ja der Massstab dafür zu entnehmen ist, was hier als jüdisches Gut anzusprechen ist. Diese, natürlich nicht hierhergehörige, einer kompetenten Bearbeitung harrende Aufgabe ist durch den sehr gut orientierten und orientierenden literarhistorischen Apparat der neuen Ausgabe sehr erleichtert, ja eigentlich zur Hälfte schon geleistet (s. noch Geff., Komposition der orac. sibyll., Leipz. 1902). Im allgemeinen herrscht in den jüdischen Teilen dieselbe Geschichtskonzeption, nur sind die propagandistischen Tendenzen mehr ausgesprochen und direkt, als in den anderen Schriften der historischen Gruppe, zu der die Orakel gehören. Die theoretischen Prinzipien der Eschatologie, die Rekonstruktion und Konstruktion der Geschichte in der Vergangenheit, beziehungsweise in der messianischen Zukunft, die Heftigkeit des Tones und die Schwarzmalerei in der Darstellung des grossen Gerichts am Ende der Tage und das ganze eschatologisch-kosmographische Beiwerk stellen eine Potenzierung dieser Elemente im Henochbuch und in den anderen oben behandelten apokalyptischen Schriften dar.

[1]) J. Bernays, Ueber das Phokylideische Gedicht, Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars, Breslau 1856.

Elementen, so besonders in dem strengeren Begriff des geistigen Wesens und in den Geistern (Engeln), welche die Sphären bewegen und leiten. Stärker jedoch als in allen anderen vorphilonischen Schriften zeigt sich der Einfluss Aristoteles in den zwei noch zu besprechenden, jedenfalls vorphilonischen Schriften, in dem „Mahngedicht" des Pseudo-Phokylides und, ganz besonders, in den Fragmenten der Schrift (oder Schriften) des Aristobul des Peripatetikers, wie ja des letzteren Beiname von selbst besagt. Diese Elemente, zusammen mit denen in den Schriften Philos, als deren vorbereitende Entwickelungsphase wir sie anzusehen haben, bezeichnen den geringen Einfluss, den Aristoteles auf das jüdische Altertum ausgeübt hat (s. oben I. S. 28—36.).

Das dem Phokylides aus Milet (um 550), vielleicht vom Verfasser selbst zugeschriebene Gedicht, das zu etwa zwei Fünfteln spezifisch biblische Gesetze und Gedanken verarbeitet, verschweigt geflissentlich seinen jüdischen Ursprung. Man hat das dahin erklärt, dass der Verfasser durch dieses Inkognito den Einfluss seiner Schrift auf die Heiden sichern oder doch erhöhen wollte. Aus diesem Grunde habe er nur die Vernunftgebote der Bibel, oder solche, die auf allgemeine Zustimmung rechnen konnten, in sein Gedicht aufgenommen, während er alles Rituale und National-Zeremoniale ängstlich vermieden habe. Aus diesem Prinzip heraus erklärt man auch die Tatsache, dass der Verfasser kein Wort gegen den Götzendienst äussert und sich damit begnügt, seinen monotheistischen Standpunkt an geeigneten Stellen nachdrücklich zu betonen (Bernays). Diese wichtige Einsicht in den Arbeitsplan des Dichters reicht aber (eingestandenermassen) nicht hin, um zu einer klaren Anschauung von den Kompositionsmotiven dieser Schrift zu gelangen. Diese gewinnen wir erst, wenn wir das Verhältnis des Dichters zu Plato und Aristoteles näher ins Auge fassen. Sein Verhältnis zu Plato kann am besten durch einen Vergleich mit Ben Sirach veranschaulicht werden. Wie dieser ordnet auch unser Dichter seine, wohl nicht auf einmal entstandenen biblisierenden und klassizisierenden Spruchcinheiten nach dem Schema des platonischen Attributenmotivs in Kombination mit dem biblischen Dreizehn-Motiv. Wie Ben Sirach (und die anderen) nimmt auch unser Dichter in allen wichtigen Fragen, zustimmend oder ablehnend, zu Plato Stellung. Er unterscheidet sich aber von Ben Sirach (und den meisten anderen) in zwei wichtigen Punkten. Zunächst in der Problemstellung. In den letzten zwei Versen (229—30) formuliert der Verfasser das

Problem des Ganzen im Sinne und fast mit den Worten der Republik: Dies sind die Geheimnisse der Dikaiosyne. Lebt ihr sie, so werdet ihr ein glückliches Leben (ζωὴν ἀγαθήν) hinausführen bis zur Schwelle des Alters (μέχρι γήραος οὐδοῦ; vgl. Rep. Anfang, bes. 328e, 5: ὃ δὴ „ἐπὶ γήραος οὐδῷ“ φασιν εἶναι οἱ ποιηταί!). Nur dass unser Dichter der Entwickelung der Problemstellung zu dem der politischen Sophia nicht folgt, und, von einigen ganz leisen Andeutungen abgesehen, sich auf das Leben des Individuums beschränkt. Das Inkognito unseres Dichters erscheint so in einem neuen Lichte. Auf das Judentum ausdrücklich Bezug nehmen, hiesse das Problem der politischen Sophia anschneiden, was der Dichter nicht wollte. Vielleicht hatte er die Absicht, dies in einem besonderen Werke zu tun, vielleicht hat er es auch getan. Was er wollte, war die Trennung der individuellen Ethik von der politischen, ein Vorgang, in dem wir den Einfluss Aristoteles erkennen. Das hängt mit dem zweiten Punkte zusammen, in dem unser Dichter eine Sonderstellung einnimmt. Die den Propheten (seit Jeremia) und Plato eigentümlich Kosmo-ontologische Begründung der Ethik ist in unserem Gedicht auf jenes geringe Mass reduziert, das wir bei Aristoteles wahrgenommen haben (I. S. 25—27.).

Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet kann das Gedicht in folgender Analyse in seinen Kompositionsmotiven erfasst werden:

Die erste Spruchreihe umfasst jene Gebote des Dekalogs, welche in die Sphäre der Sophrosyne und des untern Seelenprinzips fallen (3—7). Die folgende Einheit betrifft die Sphäre des Thymos (Andreia), in die der Verfasser die Ehrung Gottes und der Eltern einbezieht, und der Dikaiosyne (8—41). Die hier gegebenen Vorschriften sind fast ausschliesslich biblisch, und der Verfasser findet Gelegenheit, die theologischen Postulate (8. 11. 17. 29; vgl. 54), das Dreizehn-Motiv (bes. 23 f.), das Massprinzip (36, s. w. u.) und, in der Beschreibung der Gebote der Dikaiosyne, besonders die Treue in der Bewahrung eines Depositums zu betonen (13; vgl. Bern. S. 17; 135). Die letzten Verse dieser Partie stellen die Forderung der politischen Gleichheit der Fremden auf, gegen Plato. Auf die Zusammenfassung dieser beiden Sphären in einer Apostrophierung der Habsucht als den Exponenten alles Lasters (42—47) folgt eine Spruchreihe in der Sphäre des Nus und der Sophia (48—58): Keine polypenartige, sophistische Verschlagenheit, sondern Einfachheit und Wahrheitsliebe (48—50) im Sinne der Berufseinheit (s. w. u.), den freien Willen betätigen (51. 52. 57. 58; etwas

schwankend, vgl. Plato zur Frage von ἐχών-ἄχων), über geschehenes Missgeschick nicht viel grübeln (55. 56, κακοῖς legt den Gedanken nahe, dass hier wenigstens auch sittliche Vergehen gemeint sind, was auch der Zusammenhang erfordert) und sich nicht der Weisheit, der Kraft und des Reichtums rühmen, da diese Attribute eigentlich nur Gott zukommen (53. 54; diese beiden Verse unterbrechen den Zusammenhang und würden besser am Schlusse passen, wo sie ursprünglich auch gestanden haben mögen; vgl. die Unordnung der Verse 139f.). Damit scheint eine umfassendere Einheit abgeschlossen zu sein (vgl. Ben Sirach). Die nächste wird mit einer Ermahnung, in allem das rechte Mass, die aristotelische goldene Mitte, einzuhalten (z. Einfluss Aristoteles s. Bern. S. 9 f. b.), eingeleitet (59—75): Ein jeder solle das Gute nachahmen (65; vgl. 77), aber mit seinem Teil zufrieden sein, in der Befriedigung der drei Leidenschaften Mass halten (bes. 61. 69) und, im Sinne der Berufseinheit, anderen nicht das ihrige neiden. Neiden ja auch die seligen Himmelskörper (Einfluss der Sphärentheorie Aristoteles) einander nicht ihre Funktionen, was auch von den anderen Naturgewalten gilt (bei 72 denkt man unwillkürlich an die Agada, dass der Mond, allerdings nicht ganz freiwillig, sein Licht selbst eingeschränkt hat). Es folgen dann, etwas durcheinander, aber erkennbar genug nach dem früheren Schema, Lehren über Sophrosyne, Thymos und Sophia (76—96; beachte: 76. 77f. u. 88.f), wobei in der Sphäre der Thymos auf biblische Vorschriften im Sinne des Dreizehn-Motivs zurückgegriffen (83—85) und in der der Sophia, im Sinne der platonischen Berufseinheit, ein dazu besonders erzogener Berufsrichter gefordert und der vielgestaltigen Menge diese Fähigkeit abgesprochen wird (hier der stärkste Anklang an die politische Sophia; die platonische Berufseinheit bes. 98—90; von den Versen 42–82 sagt schon B., S. 25: „geordnet nach den Haupttugenden, wie sie in den Philosophenschulen benannt und behandelt zu werden pflegten", im übrigen aber findet er den Ton des ganzen bis 152 „mehr oder minder aphoristisch", S. 29). Die jetzt folgende Partie schliesst offenbar die zweite Einheit ab und kann als die Verteidigung der Gerechtigkeit bezeichnet werden (97—121). An das Vorhergehende mit der Ermahnung anknüpfend, auch im Klagen um einen Toten Mass zu halten (97. 98; vgl. Plato), folgen einige Anweisungen über die Behandlung der Toten, zu deren Begründung er auf den Gedanken der Unsterblichkeit, der Auferstehung, der Präexistenz der Seele, sowie auf die Eben-

bildlichkeit dieser mit Gott, der die Seelen beherrscht, nachdrücklichst, im Sinne der Dreiseelen-Theorie, hingewiesen wird (99—115). Diese Auseinandersetzung, an sich eine Verteidigung der Gerechtigkeit, wird durch die folgende Betrachtung über die Unsicherheit und Unbeständigkeit des menschlichen Geschicks (116—122) noch besonders dazu gestempelt. Nach demselben Schema folgt eine dritte Einheit. Sophia (122—131): Gott hat allen Geschöpfen mit den ihnen (im Sinne der Berufseinheit) angemessenen Schutzwaffen zu deren Verteidigung verliehen, dem Menschen aber den Verstand, nur muss er davon den richtigen Gebrauch machen (wenn 129 echt ist, gegen B., so ist er nicht christlich, sondern im Sinne Platos aufzufassen: von der gesamten Sophia, d. h. von allen Seelenkräften, ist der Logos (schlechthin, der dialektische) das höchste Seelenprinzip; θεοπνεύστου, mit Beziehung auf 106 u. Gen. 2, 7, ist nicht befremdend, und statt σοφίης ist vielleicht ψυχῆς zu lesen; die „Korrektur" mag allerdings von christlicher Hand herrühren), Thymos-Dikaiosyne (132—142), Sophrosyne (145—152; beide letzteren biblische Elemente enthaltend).

So weit befindet sich der Dichter im ganzen in Uebereinstimmung mit Plato, wenn er auch in Einzelheiten, so besonders im Dreizehnmotiv und in der strengen Betonung des Monotheimus, über ihn hinausgeht. In den folgenden, sehr systematisch durchgeführten Spruchcinheiten (B. S. 29f.) betont der Verfasser seinen von Plato prinzipiell abweichenden Standpunkt. Ein jeder muss von seiner Händearbeit leben, wie ja auch ein jedes Naturgeschöpf seine Funktion hat (153—174). Ein jeder soll heiraten, sich vor Blutschande hüten (vgl. Aristoteles Einwand gegen Platos Postulat der Frauen- und Kindergemeinschaft), die Familie rein erhalten, Kinder nicht aussetzen (184), Eros ist kein Gott, sondern eine inferiore Leidenschaft (193). Diese ganze Partie (175—206) ist, wie die vorige, gegen Plato gerichtet (spricht also durchaus nicht für die Kaiserzeit als Abfassungszeit des Gedichts; s. die Anmerkung zu Aristobulos), die folgenden über Eltern und Kinder (207—217), Freunde und Verwandte (218—222) und Sklaven (223 bis 227), die, ebenso wie die Partie über die Familienreinheit, auf biblischen Gesetzen sich aufbauen, enthalten zwar nichts gegen Plato (beachte 222: In jedem Alten soll der Jüngling den Altersgenossen seines Vaters verehren — Plato sagt: seinen Vater!), bilden aber mit den vorhergehenden eine systematische Einheit. Das Gedicht schliesst mit der klaren Formulierung des behandelten Problems (129. 130; s. oben): Verteidigung der Gerechtigkeit.

5. Aristobulos der Peripatetiker. Aus den „Exegetischen Büchern“ (βίβλοι ἐξηγετικοί) dieses Aristobulos (oder Pseudo-Aristobulos), die (nach der Einkleidung) an den König Ptolomäos Philometer (170—150) sich richtet, besitzen wir einige Fragmente. In dem ersten (St. S. 78—79; d. Zitate von Orpheus und Aratus sind hier weggelassen, s. w. u.) wird behauptet, dass die griechischen Philosophen, wie Pythagoras, Sokrates und Plato, ebenso wie die Dichter, wie Orpheus und andere, das Gesetz Moses kannten und ihm manches entnommen haben. Besonders gilt dies von der Stimme, oder dem Worte Gottes (wobei wohl an Sokrates Daimonion zu denken ist). Denn wenn die Schrift davon spricht, so meint sie nicht ein wirklich gesprochenes Wort, sondern eine, gewisse Wirkungen hervorbringende Machtäusserung, wie bei der Schöpfung. Ferner wird darauf hingewiesen, dass das jüdische Gesetz auf alle Tugenden: Eusebeia (Hosiotes), Dikaiosyne, Enkrateia (Sophrosyne) und die übrigen wahrhaft guten Tugenden gerichtet ist (45—49). Was wir nun von der Behauptung über die Abhängigkeit griechischer Dichter und Denker von jüdischen Schriften, oder auch nur von deren Bekanntschaft mit solchen, auch sonst halten mögen, sie legt Zeugnis davon ab, dass dieser Schriftsteller, wie andere vor und nach ihm, die Kongenialität gewisser Elemente der griechischen Philosophie mit dem Judentum sehr intensiv empfunden hat. Im zweiten Fragment (S. 81—83) wird auseinandergesetzt, dass die Einsetzung des Sabbaths als Ruhetag so zu verstehen ist, dass damit die Lichtschöpfung des ersten Tages ihren Abschluss gefunden hat (4: ἡ δὴ καὶ πρώτη κτλ.: Metaphorisch (φυσικῶς) kann der siebente Tag als die erste Entstehung des Lichtes angesehen werden, in dem alles betrachtet wird, wohl im Sinne Philos, de opif. 6, ed. Cohn, S. 9 (29): das Licht die siebente geistige Substanz!): Denn auch die Weisheit wird durch den Namen Licht bezeichnet, und die Peripatetiker sagen, dass die Weisheit einer Leuchte gleicht, und dass alle, die ihr folgen, ein glückliches Leben führen. Noch schöner aber sagt Salomon, dass die Weisheit vor Himmel und Erde existiert habe. Das aber ist in Uebereinstimmung mit dem oben gesagten (dass durch den Sabbath die Entstehung des Lichtes zum Abschluss gebracht worden ist). Denn der Sabbath ist nicht, wie einige meinen (damit polemisiert der Verfasser auch gegen die πολλὴν ἀπραξίαν, die Aristoteles Gott zuschreibt; vgl. Philo, de op. m. C. I. S. 2 (13. 14); s. S. 4; 31 f. (89 ff.): leg. all. Anfang; quod deus 274 (11 f.) u., wo Philo

unser fragm. benutzt und erweitert), ein Aufhören der göttlichen Wirksamkeit, sondern die Begründung der festen Naturordnung. Die Schöpfung in sechs Tagen hatte nur den Zweck, die Zeiten zur Erscheinung zu bringen, um so der Erscheinungen ursächliche Ordnung und Folge vorherzubestimmen. Der Gesetzgeber bestimmte den Sabbath als gesetzliche Institution, indem er uns die Siebenzahl, in der die Erkenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge gegeben ist, als (Bundes-) Zeichen einsetzte. Durch die Siebenzahl nämlich vollzieht auch die ganze Ordnung der belebten und wachsenden Natur ihren Kreislauf (von Philo näher ausgeführt und begründet). Es werden noch einige Zitate von Hesiod, Homer und Linos (die dem Verfasser schon in jüdischer Bearbeitung vorgelegen haben mögen) angeführt, aus denen Heiligkeit und Bedeutsamkeit des siebenten Tages und der Siebenzahl hervorgehen.

In diesen beiden Zitaten sehen wir den Verfasser die wohlbekannten Wege wandeln: Das jüdische Gesetz leitet zu den Tugendattributen an, nur sind die Bezeichnungen mehr peripatetisch als platonisch. Auf die ethische Sophia wird als auf peripatetisches Lehrgut hingewiesen, während die kosmologische lieber aus Mischle als aus Plato belegt (vom Standpunkt dieser Schrift mit Recht: wozu aus zweiter Hand nehmen?).

Tiefer im Aristotelismus steckt das dritte Fragment (S. 84—87): Die anthropomorphistischen Ausdrücke der Schrift über Gott müssen bildlich verstanden werden, da Mose oft in einfacher Sprache tiefe Weisheiten zugänglich gemacht, freilich nur den Verständigen, die sich nicht an Worte klammern; wofür denn auch Mose von Philosophen und Dichtern bewundert worden ist. Unter „Hand Gottes“ versteht man die göttliche Macht, wie wir uns ja auch beim Menschen alle Kraft und Energie in der Hand konzentriert denken. Unter „Stehen“ Gottes versteht man die unwandelbare Ordnung der Gott unterstehenden Natur, die Himmelskörper verwechseln niemals ihre Funktionen, und ebensowenig die sonstigen Geschöpfe die Ordnungen ihres Entstehens und Vergehens (vgl. Phok.). Was aber das „Herabsteigen“ Gottes auf den Berg Sinai anbetrifft, so ist das natürlich nicht räumlich zu verstehen, da Gott allgegenwärtig ist (S. 87, 73. 74: ὥστε τὴν κατάβασιν μὴ τοπικὴν εἶναι· πανταχοῦ γὰρ ὁ θεός ἐστιν). Alle Erscheinungen waren vielmehr temporäre Schöpfungen Gottes. Das Feuer leuchtete denn auch, ohne zu sengen, da dies eine ad hoc geschaffene (oder sichtbar gewordene) Erscheinung war. Ebenso war die Stimme keine durch menschliche

Organe, sondern unmittelbar von Gott (S. 87,90: ἄνευ τινός) hervorgebracht (geschaffen oder hörbar gemacht; vgl. Weish. Sal.).

In diesen Erklärungen der Anthropomorphieen der Schrift (die wir sämtlich bei den Philosophen des Mittelalters wiederfinden) ist vor allem die Tatsache an sich neu. Es ist dies die erste Schrift, in welcher diese Interpretationsweise auftritt. Auch in Bibel und Apokryphen ist es klar, dass auch solche Schriftsteller, die in recht anthropomorphen Ausdrücken von Gott sprechen, den streng geistigen Gottesbegriff hegen. Allein nirgends wird der Versuch gemacht, die vom Gottesbegriff abweichenden anthropomorphen Ausdrücke philosophisch zu interpretieren. Es ist also in dieser Schrift, wo wir den in der Attributenlehre des Mittelalters (bei Arabern und Juden) so entscheidenden Grundsatz der Interpretation zuerst aufgestellt und angewandt finden. Darin macht sich der Einfluss des Aristotelismus geltend. Der unmittelbare Anteil Aristoteles in der Entwickelung und Lösung des Attributenproblems ist sehr gering (s. oben I. S. 168—69 u. 281—82), aber die allgemeine dialektische Vertiefung der Denkweise und die Befreiung des Denkens von den, Bibel und Plato eigenen stets der Mythenbildung förderlichen Bildersprache haben das Bedürfnis nach einer philosophisch-exakten Sprache gezeitigt und zu einer adäquateren Konzeption des Begriffs des Geistes geführt (I. S. 248—50). Das Judentum des Altertums war für die Denkweise Aristoteles noch nicht reif, aber hie und da, in einzelnen Persönlichkeiten und sporadischen Sätzen (Aristob., Philo, Josephus und manchen Talmudisten), jedoch zeigt sich dieser Einfluss schon im Altertum. Und es ist charakteristisch, dass dies vorzüglich den Gottesbegriff betrifft. Leicht begreiflich: Hier, im Gottesbegriff, war das Bedürfnis nach einer exakt philosophischen Sprache am stärksten, ein Bedürfnis, das schon in der biblischen Literatur stark hervortritt.

Sehr lehrreich ist hierin das im ersten Fragment zitierte (oben weggelassene) sogenannte Orphische Gedicht (Eus. Praep. XIII. 12,5; S. 191—92; Delitzsch, S. 210—11). Dieses Gedicht gehört zu jener jüdischen Propagandaliteratur, die sich in der Interpolation älterer in Ansehen stehender griechischer Werke oder in an grosse Namen anknüpfender Pseudoepigraphie betätigte. Ob nun unser Verfasser, mögen nun seine Angaben über seine Persönlichkeit ganz oder doch teilweise richtig sein, oder auch nicht, dieses Gedicht selbst verfasst, oder (was wahrscheinlicher ist) schon

vorgefunden hat — für uns sind all diese Fragen ganz irrelevant. Einzig wichtig aber ist für uns die in diesem Gedicht unter peripatetischem Einfluss entwickelte Definition des göttlichen Wesens:

„Denen es gebührt, werde ich es künden, schliesset die Türen, Unwürdige, die ihr die Satzungen der Gerechten fliehet, des göttlichen Gesetzes, allen gegeben. Du aber, höre, Musaios, des lichtstrahlenden Mondes Sprössling. Denn ich künde Wahrheit. Auf dass dich das früher in deiner Brust gehegte nicht des lieben Lebens beraube. Auf das göttliche Wort hinblickend, verweile dabei, das die Krümmung des Herzens, den Sitz des Gedankens, wieder gerade macht. Vorsichtig überschreite den Pfad, blos zum (oder: zum einzigen) Bildner der Welt blicke hin, dem unsterblichen. Ein altes Wort aber verkündet über diesen: Es gibt Einen, sich selbst genugsam, alles andere aber wird von ihm vollbracht. Er wandelt in ihnen (den Dingen) umher. Keine der Seelen der Sterblichen (oder: der sterblichen Seelen) erblickt ihn, nur mit dem Geiste wird er erfasst. Er, aus der Güte Fülle heraus, befiehlt den sterblichen Menschen nichts Schlechtes. Bei Ihm sind Gnade und Eifer (χάρις καὶ μῖσος) und Krieg und Verderben, auch thränenreiche Schmerzen. Es gibt keinen anderen. Du aber möchtest wohl leicht alles erfassen, ob du Ihn wohl irgendwie erblickst, erst schau einmal auf die Erde her (?). Mein Sohn, ich werde dir zeigen, wenn ich erblicke Seine Spuren und die mächtige Hand des gewaltigen Gottes (Aktionsattribute!). Ihn selbst aber sehe ich nicht. Denn eine Wolke hat sich, mich ausschliessend (περι-λείπω?), (um mich her) erhoben. Den Menschen aber sind zehn Täler (in zehnfacher Entfernung von der Wolke?) als Standort (beschieden). Es würde wohl auch keiner der sterblichen Menschen den Schöpfer erkannt haben, wenn nicht ein gewisser Einziggeborener, ein Spross vom Stamme der Chaldäer, von da oben her (Abraham). Denn er kannte des Gestirns Bahn, und die Bewegung der Sphären um die Erde, wie sie sich im Kreise vollzieht, alle gleichmässig im Kreise, aber nach ihren (besonderen) Bahnen (?). Geister aber lenken (die Sphären; oder: Er aber lenkt die [bewegenden Sphären-] Geister) um die (atmosphärische) Luft und um die Feuchtigkeit des (Wasser-) Stromes, bringt aber (auch) den Strahl des mächtigentstandenen Feuers hervor (d. Feuer-Element; oder: den Blitz?). Er selbst aber hat sich noch weiter hoch über den Himmel erhoben, auf goldenem Throne. Die Erde aber ist unter (Seinen) Füssen (Jes. 66,1). Seine rechte Hand

hat Er über die Enden des Ozeans hingestreckt. Der Berge Fuss erzittert in (Seinem) Zorn, nicht imstande, den gewaltigen Groll zu ertragen, Er aber ist ganz überhimmlisch, zugleich jedoch vollzieht Er alles auf der Erde, innehabend den Anfang und die Mitte und auch das Ende. Wie das Wort der Alten, wie der Wassergeborene (Mose; 36: ὑδογενής, nach Scaliger und Grätz) durch göttliche Worte (37: γνώμαισι = Dekalog) die Satzung in einer Doppeltafel festgesetzt. Mehr zu sagen ist nicht gestattet. Ich zittere an den Knieen im Geiste. Aus den Höhen herrscht Er über alles in Ordnung, o Sohn! Du aber nahe (Gott) mit den Gedanken, die Zunge aber halte bedächtig zurück. In die Brust schliesse das Wort!"

In diesem Gedicht ruhen biblische (14: das Dreizehn-Motiv), platonische und aristotelische Gedanken nebeneinander. Die letzteren mögen wohl als die letzten in dieses Gedicht eingearbeitet worden sein, gleichwohl geben sie dem ganzen das charakteristische Gepräge. Wenn Aristobulos dieses Gedicht hierhersetzt, so denkt er sich die Sprache desselben bereits in dem später auszuführenden Sinne interpretiert. Die drei angeführten Interpretationen aus dem dritten Fragment passen sämtlich auch auf dieses Gedicht, was schwerlich zufällig sein wird. Die hier ausgesprochenen Gedanken finden sich bei Philo, Josephus (Ap. II. 16. 22) und bei den Philosophen des Mittelalters wieder (vgl. MN. I. 59: אמרו בלבבכם). In dem Aratos-Gedicht (Eus. ib. 6, S. 192—93) wird die Allgegenwart, Milde und Fürsorge Gottes gepriesen, doch scheint es nicht durch jüdische Hand gegangen su sein[1]).

---

[1]) Im vierten Fragment, St. S. 90, bespricht Aristob. die astronomischen Voraussetzungen für Pesach und legt Zeugnis davon ab, wie ernst man in diesen Kreisen die Beschäftigung mit der Astronomie als Hilfswissenschaft zum rechten Lebenssystem nahm; vgl. Epinomis.

Zu Phokylides und Aristobulos vgl. Grätz, Geschichte III², Note 3, 13. S. 631, u. 16, S. 633, zum letzteren noch besonders Monatsschrift 1878, S. 49—60 u. S. 97—109. Nach Grätz sind beide Schriften jünger als Philo: „Die Abfassungszeit und das Vaterland lässt Bernays unbestimmt . . . Der Umstand, dass der Verfasser gegen die Ehelosigkeit spricht (v. 175—176), weist ihn in die Kaiserzeit, da diese . . . grassiert hat" sagt Gr. über Phokylides (S. 633). Aber dieser Umstand erklärt sich zur Genüge aus dem Gegensatz zu Plato. Die frappante Aehnlichkeit in Kompositionsmotiven und Aufbau mit Ben Sirach weist auf eine frühere Zeit hin. Man geht daher schwerlich fehl, wenn man dieses Gedicht als vorphilonisch ansieht; es ist gewiss noch viel älter. Aristobulos gegenüber stellt sich Grätz auf den Standpunkt des gestrengen Historikers und spricht ihm nicht nur historische Glaubwürdigkeit,

6. Philo: Man orientiert sich am besten in der reichen Ernte dieses äusserst fruchtbaren Schriftstellers, wenn man die zwei Reihen, in die er selbst wohl seine Schriften eingeteilt und an denen im allgemeinen von den Herausgebern festgehalten wird, von dem hier aufgestellten Gesichtspunkt aus auffasst: Von den zwei Schriftenreihen Philos ist die eine als Darstellung der jüdischen Staatsverfassung auf historischer Grundlage, die andere als Darstellung der jüdischen Philosophie beabsichtigt und durchgeführt. Die vollständige Isolierung dieser beiden Gedankenreihen gilt zwar, wie wir bald sehen werden, nur für die philosophischen Schriften, doch liegt dies in der Natur der Sache. In der Entwickelung der abstrakt-philosophischen Gedanken, die bei Philo, in noch strikterem Sinne als bei Plato, die Verfassung des Individuums zum Mittel-und Zielpunkt hat, konnte Philo auf Heranziehung der Geschichte verzichten, und hat er, von einigen wenigen (aber fast ausschliesslich der allgemeinen Geschichte entnommenen) Beispielen zur Illustration der Vergänglichkeit der menschlichen Dinge und der Kraft des freien Willens abgesehen, darauf tatsächlich verzichtet. Anders jedoch bei der Darstellung der jüdischen Verfassung. Da war das Thema der Darstellung eben der Nachweis, dass diese Verfassung die philosophische Idealver-

---

sondern auch jede philosophische Bedeutung ab. Nun über die historische Glaubwürdigkeit soll hier nicht gestritten werden. Der Verfasser hat wahrscheinlich keine beansprucht, und uns hier liegt nichts daran, ob der Verf. Aristobulos oder sonstwie geheissen hat; irgend einen Namen muss er doch schliesslich gehabt haben. Die Bedeutung der Fragmente als Entwickelungselemente in der Richtung auf die mittelalterliche Philosophie ist oben dargelegt worden. Grätz fehlte die Orientierung. „Neu ist dagegen, sagt Gr. (S. 99), was die Schrift von der dritten Anthropomorphie auslegt." Von welchem Standpunkt? Vom philonischen und mittelalterlichen ist auch das nicht neu, vgl. אור נברא, bes. Hallewi, sonst aber ist ja schon die Tatsache der Interpretation an sich neu. Die Sprache ist durchaus nicht schwerfällig und nicht unphilosophisch. Wir wissen ja auch nicht, was die Schrift noch alles enthalten haben mag. Die Abfassungszeit rückt Gr. hinter Philo herab, erstens weil d. Verf. Pseudo-Aristeas vom J. 25 n. kennt, und zweitens weil er in der Behauptung der Abhängigkeit der Griechen vom Judentum weiter geht als Philo. Doch ist der Standpunkt Grätz' inbezug auf Pseudo-Aristeas überwunden, und der zweite Umstand bewiese nichts, selbst wenn es sich so verhielte (s. aber w. u. zur Echtheit der Quaestiones); abgesehen auch davon, dass wir über diese Behauptung etwas kühler denken als Grätz, der sich hier entschieden von einer gewissen Hyperobjektivität stark hinreissen liess. Wenn man diese Fragmente mit Philo (besonders den oben angef. Parallelstellen) vergleicht, wird es sofort klar, dass diese Schrift vorphilonisch ist.

fassung Platos nicht nur erreicht, sondern noch übertrifft. Philo steht hier einfach auf traditionell jüdischem Boden: Geschichte ist Geschichtsphilosophie und Verfassung Sozialphilosophie. Der hier angedeutete Tatbestand betrifft auch die für Philo charakteristisch gewordene allegorische Schriftauslegung. Von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen entwickelt Philo seine Gedanken in Anlehnung an die heilige Schrift. Das gilt von allen, mit dem Namen Philos gedeckten Schriften, ob sie nun echt sind, oder nicht; wozu noch kommt, dass fast alle nicht an die Schrift anknüpfenden Werke inbezug auf ihre Echtheit zumindest nicht ungerechtfertigt angegriffen erscheinen. Geht man nun genauer auf die Behandlung der Bibel, vorzüglich des Pentateuchs, bei Philo ein, so haben wir bei ihm drei verschiedene Arten der Schriftauslegung zu unterscheiden: den einfachen Wortsinn (פשט), die Symbolik (רמז), die Allegorie (דרוש). Auf eine vierte, Geheimnisse vermittelnde Behandlung der Schrift (סוד) spielt Philo oft an, und manches von dem Allergeheimnisvollsten, das er hier und da andeutet, mag dazu gehören, im allgemeinen jedoch kann man nur von den eben erwähnten drei Methoden der Schriftauslegung sprechen. Allen drei gemeinsam ist erstens das Ziel, die Philosophie, und zweitens das methodologische Prinzip, das Philo auch für die Erforschung der Natur aufstellt: Das Einzelne kann nur aus seiner Stellung in dem Ganzen, dem es als Teil angehört, erkannt und verstanden werden (dieser, an die hermeneutische Regel von כלל ופרט erinnernde und mit dem bekannten Interpretationsinstrument: „Die Worte der Thora sind arm an einer Stelle, aber reich an einer andern Stelle" inhaltsgleiche Grundsatz ist eine Kombination von Analyse und Synthese). Es lässt sich nun folgendes feststellen: Philo hat alle seine Gedanken in zwei Hauptschriften niedergelegt, die den zwei Gattungen entsprechen, in die wir die gesamte griechisch-jüdische Literatur eingeteilt haben. Die erste umfasst gegenwärtig zweiundzwanzig Unterabteilungen mit selbständigen Titeln, wozu aber noch die nur in einer armenischen Uebersetzung erhaltene (von Aucher ins Lateinische übersetzte) kleine Schrift über Gott kommt (an drittletzter Stelle einzuschalten). Diese Schrift, die trotz der Unterabteilungen in Wahrheit als eine zu betrachten ist, erstreckt sich von der Schöpfung bis zu den Träumen Pharaos (Gen. 1,1—41,24), doch so, dass einerseits nur hervorragende, ganze Partieen beherrschende und leicht in einen prägnanten Titel umzusetzende Punkte zur An-

knüpfung herausgehoben und als Text benutzt, andererseits aber auch sonstige Bibel-, ganz besonders Pentateuchstellen herangezogen werden. Die hier angewandte Schrifterklärung ist in der Hauptsache die allegorische, in zweiter Reihe die symbolische, während der einfache Sinn fast nur in der Schöpfungsgeschichte (minus der Partie über das Paradies) zu Worte kommt. Die zweite Hauptschrift umfasst gegenwärtig elf Unterabteilungen mit selbständigen Titeln und behandelt den gesamten Pentateuch nach Materien; die Biographien Abrahams (die Schriften über Isaak und Jacob sind wohl für immer verloren), Josephs und Moses (zwei Bücher), den Dekalog als den Grundriss aller Gesetze, die Gesetze im einzelnen (vier Bücher), über die Tugendattribute, als Quell- und Zielpunkt von Verfassung und Gesetzgebung, und endlich ein Buch über Lohn und Strafe, das mit einer Kombination der beiden Thokhachas schliesst. In dieser Hauptschrift kommt in der Hauptsache der einfache Sinn der Schrift zu seinem Rechte, in zweiter Reihe die Symbolik und nur wenig die Allegorie.

Das Verhältnis dieser beiden Schriften zu einander wird uns klar werden, wenn wir auf den Unterschied zwischen Allegorie und Symbolik und besonders auf die spezielle Bedeutung der ersteren bei Philo kurz hinweisen. Wenn wir ein Ritual, einschliesslich alles, was an Gebäuden, Gefässen und Kleidern und Institutionen dazu gehört, symbolisch auffassen, so legen wir zwar dem Ritual eine allegorische Bedeutung unter, keineswegs aber auch den Worten des das Ritual anordnenden Befehls. Die Frage ist ja nicht, ob unsere Deutung das richtige trifft, sondern ob das Ritual symbolisch gemeint ist, woran aber gar nicht gezweifelt werden kann. Wenn daher Philo Heiligtum, Opferdienst, Priesterkleidung und dergleichen oder auch manche rituellen Gebote symbolisch deutet, so treibt er durchaus keine Allegorie, selbst wenn er das beabsichtigte Symbol verfehlt und an dessen Stelle ein anderes supponiert; ebensowenig wie ein Exeget, dem bei der Uebersetzung oder Interpretation einer Stelle ein Irrtum unterlaufen ist. Wenn aber Philo sagt, dass die vier dem Paradies entströmenden Flüsse die vier Tugendattribute sind, so ist das Allegorie, nicht weil es nicht richtig ist, oder gar nicht richtig sein kann, dass die Schrift dies zu sagen beabsichtigt, sondern weil es nicht nötig ist, der Schrift irgend eine, über den Wortsinn hinausgehende symbolische Bedeutung unterzulegen. Symbolik bildet daher in Wahrheit keine Abteilung für sich,

sondern ist entweder Allegorie, wo die Symbolisierung überflüssig ist, Wortsinn aber, wo dies nicht der Fall ist, wobei ersteres besonders von der Symbolisierung oder Allegorisierung sozialer Gesetze gilt. Und so wenig es sich hier um eine Kritik der allegorischen Methode handeln kann, so werden wir doch die Schriften Philos besser verstehen, wenn wir die Frage der Berechtigung dieser Methode aufwerfen. Symbolisierung ist Allegorie überall da, wo der einfache Wortsinn genügt. Philo weiss das, daher sein Bestreben nachzuweisen, dass in dem je zur Behandlung stehenden Texte vieles überflüssig oder ungereimt erscheint, was darauf führt, dass hier die Allegorie notwendig ist. Nun, wir haben natürlich andere Antworten auf die Fragen Philos, von denen manche uns überhaupt ganz unberechtigt erscheinen. Bedeutet dies aber die vollständige Ablehnung dessen, was er durch die Allegorie in der Schrift gefunden haben will, als etwas, das der Schrift durchaus fern liegt? Zunächst muss die Frage für ein jedes der beiden Hauptwerke Philos besonders behandelt werden. In dem ersten, dem philosophischen Werke, besteht Philo darauf, dass Historiographie und selbst manch soziales Gesetz für die Schrift etwas kleinliches ist, mit dem sie sich gar nicht befassen, beziehungsweise davon nicht so viel Aufhebens machen würde. Und gibt es auch in dieser Schrift einige wenige Stellen, wo Philo, gleichsam aus Vergesslichkeit, von Personen und Dingen als geschichtlichen Tatsachen spricht (was, natürlich, besonders bei der Aufwerfung von Fragen zu geschehen pflegt), so unterliegt es doch für den aufmerksamen Leser keinem Zweifel, dass es Philo ernst damit ist, dass die heilige Schrift es hauptsächlich auf die Allegorie abgesehen hat, wenn er auch darauf besteht, dass die Gebote dem Wortsinn nach zu nehmen und auszuführen sind. In dieser schroffen Fassung ist die Methode Philos natürlich ganz unberechtigt. Anders aber in dem zweiten Hauptwerk. Hier baut Philo auf den einfachen Wortsinn der Bibel, wozu auch die der Situation ziemlich angemessene Symbolisierung des Heiligtums und des Rituals gehört, während er die Allegorie als etwas ausserhalb des Zusammenhangs stehendes einführt und (trotz der Versicherung, dass er dies regelmässig tun wird) nur selten zu Worte kommen lässt. In diesem Werke gibt also Philo zu, dass die Allegorie zum Verständnis des Wortlauts überflüssig ist, dass aber die Schrift gleichwohl noch irgend eine Nebenabsicht verfolgen mag. Fragen wir nach der Berechtigung dieser Allegorie, so werden wir gestehen müssen, dass oft das, was Philo in der Schrift findet, ziemlich plausibel erscheint, ja, noch

mehr, dass es sich oft mit jenen Kompositionsmotiven deckt, die wir in den biblischen Schriften kennen gelernt haben.

Aber auch die Frage, was es denn mit der Verschiedenheit des Standpunkts in den beiden Hauptwerken Philos für eine Bewandtnis haben mag, ist für uns interessant genug, um darauf kurz einzugehen. Sie führt uns auf die spezielle Bedeutung der Allegorie Philos, wodurch wir zu einer adäquateren Würdigung von deren Berechtigung gelangen. Und auch unser Verständnis für das Verhältnis der beiden Hauptwerke zu einander wird dadurch gefördert werden, wodurch allein wir die literarische Grundlage zur Darstellung des Systems Philos gewinnen können. Was bedeutet Allegorie bei Philo? Wenn Philo die Ideenlehre in der Schrift findet, so fehlt ihm, auch da, wo die Schrift die Ideenlehre tatsächlich nicht lehrt, das Bewusstsein dafür, dass die Schrift dies nicht beabsichtigt hat, er hält dies für Wortsinn (und oft, besonders auch bei der Aufdeckung von Zahlenmotiven, ist er ja, wie wir wissen, im Rechte). Dasselbe ist bei der metaphorischen Erklärung von Anthropomorphismen und Anthropopathismen der Fall (wobei er, mit verschwindenden Ausnahmen, im Rechte ist). Was Philo selbst Allegorie nennt ist jene Interpretationsweise, die im gesamten Pentateuch die Philosophie des Individuums als den vorzüglich beabsichtigten Gegenstand der Darstellung findet. Das Wesen der Tugendattribute, deren Verhältnis zu einander, der Weg zu deren Gewinnung, die verschiedenen Klassen von Menschen inbezug auf deren Besitz und Pflege, der Weg, der zu deren Verlust, dann aber auch zu deren Wiedergewinnung, die verschiedenen Klassen auf der Minusseite der Tugendattribute und anderes dieser Art — das sind die Fragen, die von der Thora nach dem, was Philo mit Allegorie bezeichnet, behandelt werden. Es ist daher natürlich, dass im zweiten Hauptwerk, das der Staatsphilosophie gewidmet ist, die Allegorie nur spärlich verwandt wird. Im allgemeinen lässt sich also sagen, dass Philo die Aufgabe der Republik in deren Komponenten, Staatsverfassung und Individualverfassung, so analysiert hat, dass er einer jeden derselben ein umfassendes Werk gewidmet hat. Es handelt sich, wie wir wissen, beide Male um dieselbe Aufgabe, um die Tugendattribute, das eine Mal im Individuum, das andere Mal im Staate. Nur gibt es hier eine Frage von nicht geringem Aufklärungswert: Sieht man von der Schrift über die Weltschöpfung ab, mit der (seit Mangey) die Philoausgaben eröffnet zu werden pflegen, und die daher als (ausschliesslich) zum ersten,

philosophischen Hauptwerk Philos zu gehören scheint, so steht dieses letztere fast ausserhalb allen Zusammenhangs mit der Aufgabe des anderen Hauptwerks. Woher dieses verschiedene Verfahren? Das führt uns auf andere auffällige Tatsachen. Sieht man nämlich von einigen wenigen Stellen ab, in denen Philo von dem grossen Nutzen spricht, den ein Gerechter einer ganzen Gemeinschaft, ja der ganzen Welt bringen kann, sowie von einigen anderen, in denen er die politische Tätigkeit in einem gewissen Alter empfiehlt, so ist Philos Stellung zur Politik im ganzen eine geradezu feindliche. Das zeigt sich am auffallendsten in der verschiedenen Behandlung Josephs in den beiden Hauptwerken. Joseph, der Politiker, im ersten Hauptwerk ist ein so minderwertiger Geselle, dass er auch auf seine Mutter Rachel unvorteilhaft abfärbt. Joseph im zweiten Hauptwerk ist das platonische Ideal eines Herrschers. Ja selbst Pharao und die Egypter, sonst, besonders aber im ersten Hauptwerk, die leibhaftige Untugend, das Symbol des Lasters und der unbändigen Leidenschaft, werden in der Schrift über Joseph im zweiten Hauptwerk in ziemlich günstigem Lichte dargestellt. Diese Verschiedenheit in der Beurteilung Josephs kennen wir aus dem Gegensatze zwischen dem hebräischen und dem griechischen Naphtali, der offenkundige Widerspruch bei Philo jedoch lässt sich nur aus dessen persönlichen Verhältnissen erklären. In der ersten Zeit seiner literarischen Tätigkeit war Philo fest entschlossen, sich jeder politischen Tätigkeit fernzuhalten. Seine Feindseligkeit gegen die Politiker lässt uns vermuten, dass er in ruhigen Zeiten sein zweites Hauptwerk vielleicht gar nicht geschrieben, jedenfalls nicht so vollständig ausgebaut haben würde. Erst als die gedrückte Lage der Juden es nötig machte, dass er sie und die jüdische Verfassung verteidige, erlebte er einen Stimmungsumschwung inbezug auf Notwendigkeit und Würde der politischen Tätigkeit. Und obschon er es auch später tief bedauerte, als er einmal mitten aus der Arbeit gerissen wurde, um eine wichtige politische Mission (wahrscheinlich die Gesandtschaft nach Rom) auszuführen, so war doch die Arbeit, der er sich dann gewidmet hat, in erster Reihe die Vollendung des zweiten, eben des politischen Hauptwerks. Die Stellen im ersten Hauptwerk, die, im schroffen Widerspruch zum Gesamttenor, freundlichere Töne inbezug auf die Würde der politischen Tätigkeit anschlagen, mögen denn auch die Frucht späterer Retouchierung sein.

Das führt uns auf eine weitere Frage: Die Chronologie der Werke Philos, sowie dessen persönliche Entwickelung, interessieren uns hier nicht in dem Masse, dass es nötig wäre, auf diese Fragen genauer einzugehen. Doch soviel soll hier bemerkt werden. Im allgemeinen gilt das philosophische Hauptwerk als das ältere. Philo selbst verweist in seiner Schrift oft auf frühere und im ersten Hauptwerk auf einzelne, noch zuschreibende Schriften des zweiten Hauptwerks. Und berücksichtigt man die Stellung dieser Schriften (über Abraham und Leben Moses) im zweiten Hauptwerk und die Bezugnahme auf dieselben in den übrigen Schriften dieser Reihe, so ergibt sich, dass das erste Hauptwerk das ältere ist. Dazu kommt noch, dass Philo in den einleitenden Sätzen der Schrift über Abraham auf seine Schrift über die Schöpfung gleichsam als auf die Einleitung zum zweiten Hauptwerk hinweist. Und dieser Hinweis ist so gehalten, dass man unter Schrift über die Schöpfung die ganze erste Schriftenreihe verstehen kann. Dem ist jedoch entgegenzuschalten, dass die Einzelschrift über die Schöpfung in ihrer ganzen Anlage eher zum zweiten als zum ersten Hauptwerk gehört. Und in fast allen älteren (handschriftlichen) Sammlungen erscheint auch diese Schrift unter denen der zweiten Reihe (erst Mangey hat sie an die Spitze gestellt und so mit der ersten Reihe verbunden). Und noch andere für Philos Produktionsweise charakteristische Momente schlagen hier ein. In der Frage, ob uns in den Schriften Philos mündlich gehaltene Vorträge (Predigten) vorliegen, wird man sich entscheiden müssen, dass dies inbezug auf die meisten Partieen des ersten Hauptwerks wohl der Fall zu sein scheint. Das führt uns auf ein anderes Moment. Die Schriften des zweiten Hauptwerks wenden sich augenscheinlich und eingestandenermassen an die nicht-jüdische griechische Welt, zum Zwecke der Apologie und der Propaganda, während die des ersten offenbar zur Erbauung eines engen, im übrigen kongenialen Kreises von Zuhörern (oder Lesern) bestimmt sind. Stellenweise jedoch, wozu auch die Verweisungen auf andere Schriften, besonders aber die auf noch zuschreibende Schriften der zweiten Reihe gehören, macht es den Eindruck, dass wir auch in der ersten Schriftenreihe mit einem für Leser bestimmten Werke zu tun haben, und zwar mit einem, dessen Beziehung zum zweiten Hauptwerk Philo gerne klarstellen möchte. Endlich kommt noch das für das sachliche Verhältnis der beiden Hauptwerke zu einander wichtigste Moment hin-

zu: Das zweite Hauptwerk ist nicht nur auf denselben biblisch-platonischen Attributenmotiven aufgebaut, wie das erste, sondern operiert mit gewissen Begriffen und Schemen, wobei wir besonders an das Klassenschema denken, als mit bekannten gegebenen Elementen, die aber auf dem Boden der speziell philonischen Allegorie entstanden und formuliert worden sind. Das erstere ist natürlich, da ja auch in der Bibel und bei Plato Staatsverfassung und Individualverfassung unter denselben Gesichtspunkten und Motiven behandelt werden, das letztere aber lässt die erste Schriftenreihe unzweifelhaft als die ältere erscheinen.

All diese und noch andere Momente begünstigen folgende Vermutung: Die Schriften der ersten Reihe sind im allgemeinen die ersten literarischen Produkte Philos, zu einer Zeit entstanden, als er der Politik abgeneigt war. Da war es ihm ernst mit der Ansicht, dass Mose unmöglich ein Historiograph sein könne, der so angelegentlich über Weibergeschichten berichtet. Später jedoch, als ihn die Ereignisse in den Strudel öffentlicher Betätigung gezogen, erkannte er den Wert der apologetisch-propagandistischen Darstellung der jüdischen Geschichte und Verfassung seiner Vorgänger und gab sich dieser Arbeit hin. Und zwar scheinen die Schriften beider Ordnungen nicht gerade in der Folge entstanden zu sein, wie es nach Text und Chronologie zu erwarten wäre. Erst später, nachdem die Schriften der beiden Ordnungen fertig waren, scheint Philo daran gegangen zu sein, seine Schriften durch Verweisungen, Einschaltungen und Retouchierungen zu einander in Beziehung zu setzen und die Schroffheit der unter ihnen herrschenden Gegensätzlichkeit zu mildern. Wie weit seine Absicht in dieser Arbeit ging, ob er an der befriedigenden Ausführung dieser Aufgabe, von Geschäften abgehalten oder vom Tode ereilt, behindert worden ist, oder, was ziemlich wahrscheinlich ist, sich eben mit dem wenigen begnügt hat, was wir in diesen Schriften wahrnehmen — gleichviel, die Tatsache, dass die Schriften Philos in der grössten Unordnung auf uns gekommen sind, zeugt entschieden dafür, dass er diese Aufgabe nicht durchgeführt hat.

Zu den späteren Einschaltungen mögen aber, wie im ersten Hauptwerk die die Abneigung gegen die Politik mildernden Stellen, so im zweiten jene Stellen gehören, in denen Philo die allegorischen Deutungen aus dem ersten (in oft modifizierter, gleichsam gemilderter Form) beibringt. Es liegt nicht so fern, dass er das als eine Harmonisierung aufgefasst hat. Doch spricht die Tatsache, dass

die Allegorie in manchen Schriften der zweiten Ordnung ganz fehlt, dafür, dass Philo diesen Weg der Harmonisierung aufgegeben und sich entschlossen hat, und damit kommen wir zur Klassifizierung der übrigen Schriften Philos, dies in einer besonderen Schrift zu tun. Es ist dies die Schrift: Fragen und Antworten, von der wir vier Bücher zur Genesis und zwei zu Exodus besitzen, von der aber die Kirchenväter noch mehr besassen, und die sich auf den ganzen Pentateuch, wenn vielleicht auch nicht tatsächlich erstreckte, so doch nach der ausdrücklich erklärten Absicht Philos (Quaest. Gen. IV. 123) erstrecken sollte. Diese Schrift ist als unecht erklärt worden, aber aus sehr unzureichenden Gründen. Sieht man von einigen Abschnitten, die sich als Zusätze geben (Gen. IV. alt-lateinische Fragmente, zwischen § 195 — § 196, wo von Philo in dritter Person gesprochen wird) und von einer christlichen Einschaltung (Ex. II. 217) ab, so ist ein jeder Satz dieser Schrift von echt philonischem Gepräge. Diese Schrift, die fortlaufend an den Text des Pentateuchs (und an bedeutend mehr Stellen als im ersten Hauptwerk) anknüpft, stellt für den Teil des Pentateuchs, für den sie erhalten ist, die vollständige Durchführung der Harmonisierung der Schriften der beiden Ordnungen dar. So langweilig die Lektüre dieser Schrift auch ist, ebendeshalb, weil sie (bis auf ganz verschwindende exegetische Kleinigkeiten) nichts neues bringt, so bietet sie doch dem forschenden Leser für das Verständnis der Hauptwerke Philos mehr als der ganze Rest der noch zu erwähnenden Schriften, um so viel interessanter auch deren Lektüre an sich sein mag. In dieser Schrift erst geht uns ein Licht darüber auf, wie Philo, selbst in der höchsten Reife seines Alters, das Verhältnis der beiden Hauptwerke zu einander sich zurecht gelegt hat. Er konnte seine Stellung in den Schriften des ersten Hauptwerks nicht ganz desavouieren, aber er lässt hier keinen Zweifel darüber, dass die Schrift, in Geschichte, Verfassung (Gesetz) und Philosophie, in erster Reihe im Wortsinn zu nehmen ist, nur meint er, dass die Schrift ausserdem die Verfassung des Individuums behandelt, und zwar nicht nur in jenen Teilen, wo sie sich ausdrücklich an das Individuum wendet und über es spricht, sondern, in allegorischer Weise, auch in jenen Teilen, die mit Geschichte und Staatsverfassung befasst sind. Hierin können wir Philo natürlich nicht folgen, aber wir sind in der Lage, ihm in der Hauptsache zuzugestehen, dass die Erziehung des Individuums in der Tat das letzte Ziel der heiligen Schrift ist, in deren Gesamtheit

und Teilen. Das bedeutet aber nicht nur eine teilweise Rechtfertigung Philos, woran wir hier meritorisch nicht interessiert sind, sondern auch den Gesichtspunkt dafür, was eine systematische Darstellung des Systems Philos der Allegorie entnehmen kann und soll, sowie dafür, wie und in welchem Sinne die beiden Hauptwerke (sowie die anderen Schriften) Philos in einer Skizze zur Darstellung gebracht werden können. Doch muss dieser Punkt hier zurückgestellt und die Klassifizierung der Schriften ergänzt werden:

Im allgemeinen lässt sich sagen, dass keine dieser Schriften so ausschliesslich die Philosophie des Individuums behandelt, wie das erste Hauptwerk, dass also, wie die „Fragen", auch die übrigen Schriften mehr den Charakter des zweiten Hauptwerks zeigen, doch stehen diese Werke (von der Schrift über Gott abgesehen; s. oben) überhaupt nicht mehr in so enger Beziehung zu den Hauptwerken, wie die „Fragen". Das Buch über den Tugendhaften als den Freien würde als dem ersten Hauptwerk verwandt zu charakterisieren sein, aber die Echtheit dieser Schrift lässt sich kaum verteidigen, wozu noch kommt, dass sie für die systematische Darstellung Philos so gut wie gar nicht in Betracht kommt. Aehnliches gilt von der Schrift über das beschauliche Leben, nur dass man sich hier nicht so leicht entschliessen kann, die Echtheit zu verneinen. Die Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt behandelt ein kosmologisch-philosophisches Thema, steht also beiden Hauptwerken gleich nahe. Kosmologisch-philosophische Fragen werden in beiden Werken in gleichem Masse behandelt, die Differenz betrifft den Rahmen: Philosophie des Individuums oder Philosophie des Staates. Die Echtheit ist zumindest nicht ganz verbürgt. Dazu gehört noch eine (in den Ausgaben hinter den beiden folgenden erscheinende) Schrift über die Welt. In ihren einleitenden Abschnitten bietet sie einen Abriss des philonischen Weltbilds (1—7), während der Rest (8—22) eine zusammenfassende Wiederholung der Argumente für die Unvergänglichkeit der Welt aus der zuerst genannten Schrift bietet. Diese Schrift ist von anderer Hand kompiliert. Die beiden zeitgeschichtlichen Schriften über Flaccus und die Gesandtschaft an Gajus gehören im ganzen zur Gattung des zweiten Hauptwerks. Sie sind der erhaltene Rest von mehreren Büchern über die behandelten zeitgeschichtlichen Ereignisse. Von einer christlichen Einschaltung in der zweitgenannten (§ 16) abgesehen sind wohl beide Schriften echt (in den Ausgaben folgen, nach de mundo, verschiedene Fragmente und Exzerpte aus verlorenen und vor-

handenen Schriften, dann die Quaestiones). Die Schriften über Schimschon und Jona treiben keine Allegorie, bilden jedoch, in der Verteilung des Interesses auf Staat und Individuum, ein versprengtes Spezimen der Gattung des zweiten Hauptwerks. Diese, wie die „Fragen" und die hier noch zu erwähnenden, (bis auf kleine Fragmente) nur in einer armenischen Uebersetzung erhaltenen Schriften mögen echt sein, kommen aber für das System Philos fast gar nicht in Betracht (über die hier folgende kleine Schrift über Gott s. oben). Die zwei Bücher über die Vorsehung behandeln die drei theologischen Postulate, ein Thema, das in beiden Hauptwerken im Zentrum der Diskussion steht. Die Gedanken sind oft echt philonisch, und, obschon die von der Schrift losgelöste Behandlung und auch sonstige Momente stark an das Buch über den Tugendhaften als den Freien erinnern, so spricht doch nichts ernstlich gegen die Autorschaft Philos. Endlich ist das Buch über die Frage der Vernunft bei den Tieren, in der Form der Darstellung der Schrift über die Vorsehung ähnlich (wozu besonders die Dialogform gehört), für uns von nur geringer Bedeutung, ob es nun echt ist, oder, was wahrscheinlicher ist, auch nicht[1]).

---

[1]) Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, I—V, Berlin 1896—1906. Diese, durch Benutzung weiterer Fragmente und eines ausgedehnten kritischen Apparats verbesserte und vervollständigte Ausgabe folgt, von der Umstellung von de nobilitate (s. V. Prolegomena p. XXVIII) abgesehen, in der Reihenfolge der Schriften der Ausgabe Mangeys, und ist, m. W., bis zum Abschluss der beiden Hauptwerke gediehen. Für den Rest benutze ich BB. V—VIII der verbesserten Richter'schen Ausgabe (s. Cohn I. Prol. p. LXXIX f.), Leipzig 1851—53. Für gewöhnlich zitiere ich nach der Paragraphen-Einteilung der neuen Ausgabe, in speziellen Fällen jedoch wird auch die Seitenzahl nach Mangey angegeben. Dies für die Hauptwerke, für den Rest für gewöhnlich nach Abschnitten, wo aber dies nicht genügend erscheint, auch nach Seitenzahlen (Mangey, beziehungsweise Aucher).

Die zentrale Stellung des biblisch-platonischen Attributenmotivs in der Philosophie Philos wird die Darstellung des Systems zur Evidenz ergeben, doch soll die durchgreifende Verwendung der Attributenschemen als literarisches Kompositionsmotiv, die, bei der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Schriften Philos, in der systematischen Darstellung nicht zum Ausdruck kommen kann, hier durch folgende summarische Analyse illustriert werden.

Erstes Hauptwerk:

1. De opificio mundi (Gen. 1,1—3,19 f.): Der Schöpfungsbericht ist als eine Einleitung zu den Gesetzen aufzufassen (1—3) Die Ideenlehre unter

dem Gesichtspunkt der drei theologischen Postulate (4—15: 3 Postul., 16—25: Ideenlehre). Darstellung des Sechstagewerks unter den Gesichtspunkten von Ideenlehre, Homoiosis, Dreiseelen-Theorie und Zahlensymbolik, besonders der heiligen Siebenzahl, mit Einbeziehung des Dreizehnmotivs (26—150). Der erste Sündenfall in ganz akzeptabler Weise allegorisch (συμβολικῶς, 154, κατὰ τὰς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις, 157) im Sinne des Problems des Philebos unter dem Schema der drei Leidenschaften gedeutet: die Schlange-Hedone gegen das Paradies, den Nus, die Fronesis (151—169). Den Schluss bildet die Analyse der drei Postulate (Existenz des geistigen Prinzips: Sophia, Wissen, Macht und Gerechtigkeit Gottes: Vorsehung) in fünf Dogmen, als Grundlehren des Judentums (170—172).

2. Legum allegoria I (Gen. 2,1—17): Der Schöpfungsbericht nach dem zweiten Kapitel, deckt sich inhaltlich mit de op. (1—42). Dann setzt die oft wiederholte Paradieshomilie ein: Das Paradies mit den vier Flüssen ist eine Darstellung der vier Tugendattribute mit Seelen- und Erkenntnistheorie als Grundlage zur Diskussion des Problems des Philebos (des Problems, das in allen Schriften Philos im Mittelpunkt steht) mit einem eschatologischen Ausblick im Sinne der Unsterblichkeit der Seele (43—108; 63—76: Hauptstück; d. bibl. Attributenmotiv: 43 f. 95 f.).

3. Legum allegoria II (Gen. 2,18—3,7): Weitere Ausführung des Problems des Philebos unter denselben Gesichtspunkten und Einführung von zwei Hauptgedanken, die alle Schriften Philos durchziehen: 1. Alles, Erkenntnis in jedem Sinne und ethische Vollkommenheit, kommen von Gott. 2. Nicht nur ethisch, sondern auch erkenntnistheoretisch ist die Hedone das Bindeglied zwischen Nus und Aisthesis.

4. Legum allegoria III (Gen. 3,8—19): Weitere Ausführung des Problems mit besonderer Rücksicht auf Attributenlehre (3 Postulate, Dreizehnmotiv) und Erkenntnistheorie. — In diesen drei Büchern (im Gegensatz zu de opif.) zieht Philo sehr viele anderweitige Stellen heran, und geht aus der Art, wie er seine homiletischen Figuren (der Patriarchen usw.) benutzt, hervor, dass gewisse Homilien zu den weiteren Partieen der Genesis schon ausgearbeitet waren.

5. De cherubim (Gen. 3,24—4,1, aber mit Berücksichtigung des folgenden): 1. Cherubim (1—39), 2. Geburt Kains (40—130). Das Zentralproblem (d. Philebos) hier unter dem Gesichtspunkt der Klassen-Idee (das Kaingeschlecht: Sophisten, Gottesleugner) entwickelt: Widerlegung der Sophisten und Gottesleugner durch die wahre Philosophie, die Argumente der drei Postulate (kosmologischer Beweis), die hier in den zugespitzten Satz auslaufen, dass Gott die unmittelbare Ursache aller menschlichen Errungenschaften ist (127 b. 130: nicht nur διὰ τοῦ θεοῦ, sondern παρ' αὐτοῦ ὡς αἰτίου!). — Hier, wie bei den folgenden Schriften, erscheinen auch die sonstigen Motive, doch soll bei jeder Schrift hauptsächlich das spezielle Thema angegeben werden.

6. De sacrificiis Abelis et Caini (Gen. 4,2—7): Stärkere Betonung der Notwendigkeit der Wissenschaft, besonders der Dialektik zur Verteidigung der drei Postulate und der Gerechtigkeit, welcher Aufgabe sich diese Schrift vorzüglich widmet (vgl. Republik).

7. Quod deterius potiori insidiari soleat (Gen. 4,8—15): Gegen die Sophistik, Fortsetzung des vorigen.

8. De posteritate Caini (Gen. 4,16—26): Der Klassen-Gedanke (Kain-Scheth), die Argumente von Phronesis und Hedone um den Satz des Protagoras vom Menschen, als dem Masse aller Dinge, dem der Gedanke von Gott = Alles entgegengesetzt wird (d. bibl. Attributenmotiv besonders 182 f. — פנחם).

9. De gigantibus (Gen. 6,1 - 4a): Platos Präexistenz-Mythos im Sinne des Problems des Philebos (die Sophia, der Geist soll herrschen) verarbeitet, gegen die Sophisten gerichtet, Verteidigung der drei Postulate, vorbereitende Bemerkungen zur Attributenlehre.

10. Quod deus sit immutabilis (Gen. 6,4b—12): Systematisch entwickelte Attributenlehre (1—85, besonders 51—69), daran anschliessend weitere Betrachtungen über das Problem des Philebos unter Heranziehung des Dreizehn-Motivs, Deutung der Namen Gottes (86—183).

11. De agricultura (Gen. 9,20. 21): Das von Plato zur Illustrierung der Dreiseelen-Theorie konzipierte Beispiel von den zwei Rossen und dem Rosselenker wird hier im Anschluss an die Pflanzung Noahs in drei Variationen entwickelt: 1. Landmann und Landarbeiter (1—25), 2. Hirte und Viehzüchter (26—66), 3. Reiter und der vom Rosse getragene (67—123). Die ersteren stellen die Herrschaft der Phronesis, die letzteren die der Hedone dar. Im folgenden (124—181) wird der Klassen-Gedanke dahin entwickelt, dass nur der vollkommene es mit den Sophisten aufnehmen darf. Näher spezialisiert handelt es sich in diesen vier Abschnitten um Erziehung (im allgemeinen), geistige Entwickelung, ethische Entwickelung und Dialektik.

12. De plantatione (zu denselben Schriftversen): 1. Gott als Pflanzer, ein ziemlich systematisch entwickeltes Weltbild (1—72), 2. der Mensch als Pflanzer: Tugend und Wissenschaft (73—138), in diesen beiden Teilen werden Fragen der Attributenlehre, besonders der Gottesnamen im Dreizehn-Motiv, behandelt. Den Schluss bildet eine Diskussion der Frage, ob sich der Weise zuweilen berauschen kann (die Symposionfrage; 139—177, fortgesetzt in der folgenden Schrift). In dieser Schrift tritt das auch sonst sehr häufig von Philo verwandte platonische Depositum-Motiv (vgl. bes. zweites Makkabäerbuch) stärker in den Vordergrund (101. 176); das gilt auch vom Gedanken des Menschen als Mikrokosmos (βραχὺς κόσμος, 28).

13. De ebrietate (zu demselben Gegenstand): Fortsetzung der Diskussion des vierten Teiles der vorigen Schrift: Alle wichtigen Probleme unter dem Gesichtspunkt des Problems des Philebos diskutiert, unter besonderer Berücksichtigung der auch sonst häufig berührten Frage der Willensfreiheit (63—67. 94—95. 122—128. 163). Homiletisches Motiv: Trunkenheit — Wein (vgl. Test. d. 12 Patr.).

14. De sobrietate (Gen. 9,23—27): Problem des Philebos (bes. 1—24) unter dem Gesichtspunkt von Nüchternheit und Trunkenheit, gegen den Schluss den Klassengedanken besonders verwertend (12 f. 51 - 69, wo das auch sonst häufige καλόν-ἀγαθόν besonders stark betont wird). Diese Schrift bildet mit den beiden vorigen ein Ganzes, zu dem de agricultura eine (vielleicht später verfasste) Einleitung bildet. Hier (in de sobr.) finden sich einige jener wenigen Stellen im ersten Hauptwerk, wo Philo die Schrift

nach deren geschichtlichem Inhalt behandelt (6 f. 17. 32; 65—66: von Sem bis Sinai).

15. De confusione linguarum (Gen. 11, 1—9: babyl. Turm): Gegen die Sophistik. Dialektik gegen Sophistik, Phronesis gegen Hedone (1—59), Auseinandersetzung durch Beschreibung beider (60—133), gegen die sophistischen Lehren über Gott (drei Postulate, Attributenlehre, 134–182). In der Schlussbemerkung (183—198) bespricht Philo (in einer späteren Einschaltung?) die verschiedenen Arten der Schriftauslegung und erwägt die Möglichkeit, dass es sich im Bericht über die Sprachverwirrung auch um eine geschichtliche Tatsache handeln mag (190). Das auch sonst sehr häufige συμφέρον als Definition des Gerechten und Guten erscheint hier stärker betont.

16. De migratione Abrahami (Gen. 12, 1—6): Im stillschweigenden Anschluss an die geschichtliche Persönlichkeit Abrahams, des Gottfinders, wird dieser, im Rahmen des Klassengedankens, allegorisch als der Typus des durch Erziehung und Belehrung zur Tugend gelangenden Menschen aufgefasst, der von Charan, dem Lande der Aisthesis, in das Land Israels, des Gottessehers, der Philosophie, auswandert. Das gibt Philo Gelegenheit, einerseits alle wichtigen philosophischen Lehren des Judentums durch allegorische Deutung des Haupttexts und zahlreicher anderer Stellen zur Darstellung zu bringen, andererseits aber auch zu betonen, dass die Allegorisierung von Stellen, die Gebote enthalten, die Verbindlichkeit der letzteren im praktischen Sinne keineswegs aufhebt (88—100). Den homiletischen Hauptgesichtspunkt bildet hier (wie bei allen Stellen über Abraham) der Gegensatz zwischen Chaldäer und Israel, den gottesleugnerischen Sophisten und dem Gottesseher (wo aber von Mose die Rede ist übernehmen die Egypter die Rolle der Chaldäer), den philosophischen Hauptgesichtspunkt das auch sonst oft verwandte Motiv des delphischen Orakels: Selbsterkenntnis ist der Weg zur Welterkenntnis und Gotteserkenntnis (8. 137. 185. 195. 219. 222).

17. Quis rerum divinarum heres (Gen. 15, 1—18): Diese umfangreiche Schrift zerfällt (wie dies im griechischen Doppeltitel angezeigt ist) in zwei Teile und umfasst so ziemlich alle wichtigen Probleme, denen wir sonst in den Schriften Philos begegnen. Der erste Teil knüpft an die geschichtlich-agadische Persönlichkeit Abrahams an (1—129 zu Gen 15,1—9; zur geschichtlichen Auffassung Abrahams vgl. §§ 26. 37: Wendung; vgl. 277—78. 286): Gott lässt Abraham gen Himmel blicken und die Sterne zählen. Das bedeutet den kosmologischen Beweis, in dessen Vorbereitung und Ausführung Philo besonders auf die Seelenlehre eingeht. Der zweite Teil (130—236), entwickelt, im Anschluss an die fünf Bundesopfer Abrahams, die Lehre vom Logos und der Ideen als Mass- und Teilungsprinzip (τομεύς) in deren Verhältnis zur potenziellen formlosen Materie (zu Gen. 15, 9. 10: 130—32: Einleitung; 133—140: Dichotomie des Universums und aller Geschöpfe; 141—206: Isotes, Analogie und Proportion in Schöpfung, (Geschichte), Heiligtum, Opferdienst, Gesetz und Leben; 207—214: Tafel d. Gegensätze in Natur, Leben und Ethik; 215—229: Mittelschnitt im Heiligtum! 230—236: Logos unteilbar, aber Teilungsprinzip). Der Rest (237—316) ist ein Nachtrag, in welchem unter den im vorhergehenden gewonnenen Gesichtspunkten verschiedene Fragen behandelt werden (237—248:

Präexistenz, Sophisten, Philosophie gegen d. Satz d. Protagoras; 249–266: Prophetie; 267—274: das Grundproblem Philos, das Problem d. Philebos dahin zugespitzt, dass die Philosophie die Erlösung von den Leidenschaften bedeutet; 275—292: Unsterblichkeit, Verteidigung der Gerechtigkeit; 293—306: Herrschaft des Nus — gegen Sophisten; 307–312: Klassengedanke).

Diese Schrift macht, in stärkerem Masse als andere ihrer Art, den Eindruck, dass sie Philo ursprünglich als selbständige Schrift konzipiert hat, die für sich allein seine gesamte Philosophie darstellt. Dafür spricht besonders die Art, wie hier die Lehre vom Menschen als Mikrokosmos eingeführt wird, die in den vorhergehenden Schriften vorausgesetzt wird (155). Man wird kaum irgend eine wichtige Lehrmeinung oder ein wichtiges Motiv bei Philo finden, das in dieser Schrift nicht behandelt, oder doch angedeutet ist. In dieser Schrift findet auch eine wichtige, die Grundlagen der Philosophie Philos betreffende Frage ihre Entstehung und Lösung. Wir meinen den Widerspruch zwischen der Dreiseelentheorie und der Zweiseelentheorie (vgl. 55. 64. 132. 167. 184. 225. 232) und den zwischen dem Schema von drei Leidenschaften und dem von vier Leidenschaften (vgl. 269 f.). Ferner, im Gegensatz zu seiner Gewohnheit, seine Gedanken über die Ideenlehre an solche Schriftstellen zu knüpfen, die von der Schöpfung sprechen, knüpft Philo hier die Ideenlehre in mehr allegorischer Weise an die Bundesopfer Abrahams, die er als Symbole der Ideenlehre, als Ergänzung des kosmologischen Beweises, auffasst, aber nirgends hat Philo das Wesen des Logos und der Idee so eingehend besprochen und so klar dargelegt, wie in dieser Schrift. Daher kommt es auch, dass auch die Lehre von der potenziellen Hyle hier entscheidender und deutlicher als sonst zum Ausdruck kommt (vgl. 36. (131). 140. 160. 216). All das wird in der Darstellung seinen systematischen Ausdruck finden, hier soll nur festgestellt werden, dass wir in dieser Schrift den relativ umfassendsten und systematischen Abriss der Philosophie Philos vor uns haben. Und das gilt auch inbezug auf die literarischen Motive, wie Dreizehn-Motiv und Namen Gottes (22. 166. 170), Depositum-Motiv (104—106. 129. (181. 184). 282), den philosophischen und homiletischen Zentralgedanken von Gott = Alles (100—124) und andere.

18. De congressu eruditionis gratia (Gen. 16, 1—6): Diese Schrift, in ihren philosophischen und literarischen Motiven ziemlich umfassend, gehört zu jenen Partieen, in denen die allegorische Methode ihren extremen Ausdruck findet. Dass die drei Patriarchen drei verschiedene Typen der Tugendhaften darstellen: Abraham den durch Belehrung, Isaak den zur Tugend geborenen und Jakob den durch Praxis von Unvollkommenheit zur höchsten Vollkommenheit (Israel) sich entwickelnden, ebenso die Auffassung der Matriarchen als Typen bestimmter Tugenden (Rebekka = ὑπομονή usw.), besonders Sarah als Typus der Tugend, lässt sich hören. Hier aber wird Sarah als die Philosophie, die Herrin, und Hagar als die enzyklischen (propädeutischen) Wissenschaften, die Magd, das Kebsweib, aufgefasst. Die Schrift lässt sich einteilen vom Gesichtspunkt der παιδεία: Paideia als Bildung (1—157) und Paideia als Züchtigung (158–180; παιδεία = מוסר ist uns aus der gesamten griechisch-jüdischen Literatur, einschl. der LXX, bekannt; z. alleg. Stand-

punkt dieser Schrift vgl. 44: Mose kein Schreiber von ἱστορικὴ γενεαλογία: 180: d. Thora berichtet keine Weibergeschichten: ἐν ταῖς γυναικείαις ζηλοτυπίαις).

19. De fuga et inventione (Gen. 16, 6—14): Reich an Motiven behandelt diese Schrift im Anschluss an die Flucht Hagars, die eine Quelle gefunden hat, verschiedene Klassen von Menschen: verschiedene Arten von Fliehenden (1—118, im Anschluss an das geschichtlich behandelte Gesetz von den Zufluchtsstädten, 58—118) und von Suchenden, die finden (119—142), und solchen, die nicht finden (143—165), sowie Finder, die nicht gesucht (166—176), und schliesst mit einer homiletischen Erklärung der gefundenen Quellen (177—213). Die Logoslehre ist hier, wie oft, im sexuellen Motiv gehalten (50. 109).

20. De mutatione nominum (Gen. 17, 1—22 und andere Stellen Namensänderungen betreffend): Diese in ihren Motiven sehr umfassende Schrift behandelt das Klassen-Problem im Anschluss an die Namensänderungen der Patriarchen, mit Ausnahme Isaaks, und anderer biblischer Persönlichkeiten, um nachzuweisen, wie die Namen das Wesen der von den betreffenden Persönlichkeiten repräsentierten Typen ausdrücken. Es ist dies der Gesichtspunkt des Kratylos, den Philo auch sonst vielfach verwendet. Als Einleitung dient eine Abhandlung über die Namen Gottes, die das Wesen der Attribute ausdrücken (1—38). Das hier gewonnene Resultat bildet die Grundlage der weiteren Ausführungen (39—270): Das Verhältnis eines Menschen zu Gott selbst, zum Logos, zu den Engeln (Ideen) oder zu einem der Attribute, richtet sich nach der Klasse, der er angehört. Dieser Gedankengang gibt Philo Gelegenheit zur Benutzung der meisten und entscheidendsten Schemen des Dreizehnmotivs, in denen sich die Mittelungsfrage in der Bibel bewegt. Das Problem dieser ursprünglich vielleicht als selbständiges Ganzes gedachten Schrift (s. dag. 98), das charakteristische Wesen einer Persönlichkeit im Namen festzuhalten, führte zu einer stärkeren Betonung des auch sonst oft wiederkehrenden Gedankens der Berufseinheit (122 f.). Die äussere Disposition der Schrift: 1. Namen und Namensänderungen (1—129). 2. Die Nameneinzigkeit Isaaks (130—270). Im Gefolge des biblischen Attributenschemas wird hier der Bundesgedanke, den Philo oft verwendet und über den er zwei Bücher geschrieben hat (53; diese Schrift ist verloren), ausgiebig verwertet.

20a. De deo (zu Gen. 18,2; in den Ausgaben zw. Jona und Providentia): Der Gottesbegriff in Verbindung mit Logos-, Attributen- und Schöpfungslehre (potenzielle Hyle) ziemlich systematisch entwickelt. Doch ist der Standpunkt dieser Schrift nicht der allegorische.

21 u. 22. De somniis I u. II (I. Gen. 28, 10—17; 31, 10—13; II. Gen. 37, 7—11; 40, 9—17; 41, 17—24): Die Träume Jakobs, Josephs, des Obermundschenks, des Obersten der Bäcker und Pharaos werden sämtlich im Sinne des Problems des Philebos allegorisiert und im Rahmen des Klassenproblems ausgeführt. Da es sich hier um das Zentralproblem Philos handelt, ist diese, nicht vollständig (s. I, 1) vorliegende Schrift sehr reich an Motiven, doch werden die Gedanken mehr dem Texte folgend als systematisch entwickelt. Für den allegorischen Standpunkt dieser Schrift charakteristisch ist die Aeusserung Philos über das Pfandgesetz Ex. 22, 25. 26: Wer das Gesetz wörtlich nimmt, ist zwar nicht zu tadeln, aber erstens ist die Angelegenheit zu geringfügig, als dass das Attribut חנון angerufen worden wäre, zweitens aber liegen gegen

dieses Gesetz in dessen wörtlicher Bedeutung ernste sachliche Bedenken vor: es muss daher allegorisch gemeint sein (I, 93 f. — vgl. dagegen de migratione).

Zweites Hauptwerk:

23. De Abrahamo: Unter Hinweis auf de opificio wird der Zweck der Biographieen dahin angegeben, dass die Darstellung der ungeschriebenen, im Leben dargestellten Gesetze die eigentliche Darstellung des jüdischen Gesetzes, der jüdischen Verfassung, einleiten wird. Um den ganzen Pentateuch zu erschöpfen, greift Philo auf die erste Triade: Scheth, Henoch und Noah zurück, die Hoffnung, Busse und Gerechtigkeit in ihrem Leben (nicht allegorisch) personifiziert haben (1—47). Dann ein einleitender Abriss zum Leben der drei Patriarchen, die die oben beschriebenen drei Typen durch ihr Leben geschaffen haben (48—59). Der Rest (60—276) ist dem Leben Abrahams gewidmet, der als der (platonisch-stoische) Philosoph oder Weise dargestellt wird. Philosophischer Mittelpunkt: Gotteserkenntnis durch den kosmologischen Beweis und der Einfluss derselben auf die Gestaltung des Lebens. Homiletisches Motiv: der Klassengedanke als Kristallisierungszentrum für die anderen sehr ausgiebig herangezogenen Motive (über Allegorie in dieser und in den folgenden Schriften s. oben Text).

24. De Josepho (1: d. Schriften über Isaak und Jakob verloren): Im Gegensatz zu der unsympathischen Figur, die er im ersten Hauptwerk (besonders in de somn. II) abgibt, wird Joseph hier als das platonische Herrscherideal, der geborene Politiker im besten Sinne dieses Wortes, dargestellt. Bei der Entwickelung des politischen Programms Josephs steht, wie zu erwarten, das συμφέρον-Motiv im Mittelpunkt (30. 62. 65. 73. 75. 77 bes. 58—79), und auch das Depositum-Motiv kommt zu seinem Rechte (195. (213). 227).

25. 26. De vita Mosis I u. II. Das erste Buch stellt Moses (Geburt und Erziehung) als König, das zweite als Gesetzgeber (1—8. 8—65), Hohenpriester (66—186) und Propheten (187—292) dar. An der Hand des Lebens Moses wird die Geschichte Israels dargestellt, das Heiligtum beschrieben und gedeutet, sowie einiges über die verschiedenen Arten der prophetischen Offenbarung gesagt. Der herrschende Gesichtspunkt: der Philosoph als das Ideal eines Herrschers bietet Gelegenheit zur Behandlung der wichtigsten Probleme und zur Verwertung zahlreicher, besonders staatsphilosophischer Motive, um den jüdischen Staat als Idealstaat nachzuweisen.

27. De decalogo: Der Dekalog zerfällt in zwei Teile, die erste Tafel betrifft Göttliches (einschl. des Gebots bezüglich der Eltern) und stellt die drei Postulate, die zweite Tafel betrifft menschliches und ist im allgemeinen gegen die drei, speziell aber das Zehnte Gebot: Du sollst nicht begehren, gegen die vier Leidenschaften gerichtet. Der Dekalog stellt somit die gesamte Philosophie und Ethik des Judentums dar. In der Tat, die zehn Worte entsprechen den zehn Kategorieen des Aristoteles (30) und enthalten in nuce das ganze Gesetz.

28—31. De specialibus legibus I—IV: Diese vier Bücher, die erste systematische Darstellung des jüdischen Staatsgesetzes und Lebenssystems, die auf uns gekommen ist (und wohl die erste überhaupt), ist die nähere Ausführung der in der Schrift über den Dekalog entworfenen Skizze: I. zu den

ersten zwei Geboten; II. zu den folgenden drei der ersten Tafel; III. zu den ersten zwei Geboten der zweiten Tafel, IV. zu den letzten drei Geboten.

32. De virtutibus: Nach dem Titel erwartet man, dass alle Tugenden, also: Hosiotes (Eusebeia), Sophia, Andreia, Sophrosyne und Dikaiosyne (oder noch Megaloprepeia) behandelt werden, doch enthält die Schrift (in der neuen Ausgabe) vier Tugenden: 1. περὶ ἀνδρείας (1—50), 2. περὶ φιλανθρωπίας (51—174), 3. περὶ μετανοίας (175 - 186), 4. περὶ εὐγενείας (187—227), also nur eine aus dem platonischen Schema, dafür aber drei speziell jüdische nach dem Schema der Dreizehn Attribute: Philanthropie, Bussfertigkeit und Verdienst der Väter (Philo ist gegen die Ueberschätzung von זכות אבות, sie gilt nur im Sinne von noblesse oblige; vgl. die Kontroverse über מאימתי תמה זכות אבות). Diese Schrift hat, inbezug auf Titel, Zusammensetzung und Umfang, ihre eigene Geschichte (vgl. Cohn V. Prol. XXVI—XXVIII). Sie ging einst unter dem Titel: περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς. Mir scheint dieser Titel zu besagen, dass Mose über die drei Tugenden ausser den bekannten Tugendattributen geschrieben hat. Natürlich würde man dann erwarten, dass entweder über alle Tugenden oder nur über die drei spezifisch jüdischen, und es erscheint befremdend, dass nur über Andreia (oder auch noch über Eusebeia) gesprochen wird. Es ist nun möglich, dass ursprünglich in der Tat über alle Tugenden besondere Abschnitte vorhanden waren, oder auch, was wahrscheinlicher ist, dass Philo von den allgemeinen Tugendattributen nur jene in dieser Schrift behandeln wollte, bei denen er irgendwelches im vorhergehenden noch nicht verwertetes Material zur Hand oder noch etwas hinzuzufügen hatte, während er für den Rest es dabei sein Bewenden haben liess, da ja die ganze Darstellung die Tugendattribute als die Grundlage der jüdischen Verfassung herausgearbeitet hat (de spec. leg. IV. 136—150 trägt den Titel περὶ δικαιοσύνης; inbezug auf Sophrosyne sagt das Philo ausdrücklich in unserer Schrift, π.ἀνδρ. 17). Wie dem nun auch sein mag, soviel ist klar: die in Rede stehenden drei Tugenden sind von Philo als die spezifisch jüdischen erkannt und gewürdigt worden (Platos Megalogrepeia ist von der Philanthropie im Dreizehn-Motiv noch weit entfernt).

Am Ende der Darstellung der jüdischen Verfassung gibt uns Philo somit den umfassendsten Gesichtspunkt seiner Konzeption des Judentums an. Dafür, dass das der Hauptgesichtspunkt Philos ist, bedarf es in der Tat keiner weiteren Belege, man kann kaum eine Seite in den Schriften (besonders den Hauptwerken) Philos lesen, ohne dies wahrzunehmen. Besonders charakteristisch dafür ist die Philo geläufige Phrase: Sophia, Andreia und die anderen Tugenden (oder ähnlich) und die häufige Diskussion der Fragen von der Tugend als Idee und im Einzelnen, der führenden Tugend, der Einheit der Tugend und anderen Fragen dieser Art.

33. De praemiis et poenis: Die ersten zwei Abschnitte dieser Schrift geben unter dem umfassenden Gesichtspunkt von Lohn (1—66) und Strafe (67—78) einen Ueberblick über die im zweiten Hauptwerk behandelten Persönlichkeiten und Ereignisse, die zwei letzten fassen die Verheissungen (79—126) und Drohungen (127—172) der beiden Strafreden von Leviticus 26 und Deuteronomium 28 zusammen und schliessen mit einem messianisch-

eschatologischen Ausblick im Sinne von Sammlung des Exils (164. 165: der einzige dieser Art in den Schriften Philos; 117 ist dies noch in תשובה-Busse umgedeutet!). Dass dieser Schluss den Schlusskapiteln von Deuteronomium und Heiligkeitsbuch, zugleich aber auch der Schlusspartie der Republik Platos parallel ist, ist nur noch ein Beweis mehr für die Kongenialität der beiden Hauptquellen, aus denen Philo geschöpft hat.

So weit die beiden Hauptwerke (nach der Edition Cohn und Wendland: I. 1–7; II. 8—9; III. 17–22 (ausgen. 20a); IV. 23—27; V. 28—33). Für die anderen Schriften ist das im Texte gesagte hinreichend, doch mögen hier die Titel (in der Reihenfolge der verbesserten Richterschen Ausgabe) folgen:

34. Quod omnis probus liber.
35. De vita contemplativa.
36. De incorruptibilitate mundi.
37. In Flaccum.
38. De virtutibus et legatione ad Gaium.
39. De mundo.

Fragmenta:

40. Quaestiones et Solutiones in Genesin I—IV (Gen. 2,1—28,8), in Exodum I u. II (12,2—23,33).
41. De Sampsone.
42. De Jona.
43. De Deo (s. 20a).
44. De Providentia I u. II.
45. De animalibus (40—45 nach Auchers lateinischer Uebersetzung aus dem Armenischen).

Auf diese 45 Schriften (nebst Fragmenten und Exzerpten) wird in unserer Darstellung Bezug genommen, ohne Rücksicht auf die Echtheitsfrage. Es gibt keinen ernsten Widerspruch in systematischen Ansichten zwischen angezweifelten und unzweifelhaft echten Schriften, jedenfalls keinen, der sich nicht auch zwischen unzweifelhaft echten fände. Für die Darstellung entscheidend sind natürlich die beiden Hauptwerke, die anderen werden nur zur Illustration herangezogen. Das Buch über die Altertümer (Antiquitates) kommt überhaupt nicht mehr in Betracht. Von verlorenen Schriften erwähnt Philo selbst: Zwei Bücher περὶ διαθηκῶν, de mutat. 53; das erste Buch de somniis, de somn. I, 1 (II Schluss defekt); die Schriften über Isaak und Jakob im zweiten Hauptwerk (de Josepho 1); περὶ ἀριθμῶν (de vita M. 115; Quaest. Gen. IV. 110); eine Zwillingsschrift zu Quod probus (s. § 1, p. 445—446) unter dem Titel: π. τ. πάντα δοῦλον εἶναι φαῦλον, vielleicht aber liegt diese Schrift im zweiten Teile von Quod prob. vor; noch eine Schrift über Gaius (46, Schluss); Quaestiones zum ganzen Pentateuch (Gen. IV. 123. 151; vgl. Anm. Auchers p. 296); noch ein Traktat über Providenz (Prov. II. 114); über weitere verlorene Schriften Philos s. Grätz III³, Note 21, S. 682 und die Prol. v. Cohn und Wendland I. p. IV. L—LI; III. p. XX; V. p. XXVII; die Literatur zu diesen literarischen Fragen findet man bei Grätz und in den Prol. der neuen Ausgabe.

Zur Stellung der Schrift de opif. mundi: Die Bezugnahme auf die κοσμοποιία in de Abrah. 2: διὰ τῆς προτέρας συντάξεως scheint sich in der Tat auf die ganze erste Reihe von Schriften zu beziehen; so Grätz S. 679, dessen Aeusserung:

„die erstere (Reihe) enthält allegorisch-philosophische Auslegung fast Vers auf Vers bis Genesis 41“ sehr befremdlich ist. Dafür spricht auch der Zusammenhang der Stelle: die Erklärung des Namens Genesis für das ganze erste Buch des Pentateuchs erklärt auch den Namen Kosmopoiia für die erste Schriftenreihe Philos. Allein die Schrift de opif. ist, was Grätz übersehen hat, von vornherein als Einleitung zu den Gesetzen, also zu den Nomoi (§ 3), berechnet (de opificio Anfang). Ferner die ganze Anlage der Schrift de opificio kennzeichnet sie als eine Schrift der zweiten Ordnung: Man vergleiche die schüchterne Einführung der Paradies-Allegorie in de op. 154 mit der Selbstverständlichkeit der Allegorie in leg. all. I. 43. Orientiert man sich ferner in den behandelten Partieen der Genesis, so bildet der Anfang von de Abrah., die erste Triade, die natürliche Fortsetzung von de opificio. Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir es versuchen, leg. all. I de op. anzureihen. Die letztere Schrift hat den zweiten Schöpfungsbericht, mit dem die erstere eröffnet wird, bereits behandelt, und es ergibt sich eine störende Wiederholung. Und noch eine wichtige Erscheinung zeigt in diese Richtung: Während in den Schriften der ersten Ordnung die Ideenlehre sehr häufig behandelt wird, bemerken wir eine merkwürdige Zurückhaltung hierin in den Schriften der zweiten. In manchen kommt sie überhaupt nicht vor (so in de Abrah. (162?), de Josepho, de spec. leg. I (56, 212?) u. IV (14. 123. 238?), de virt. (12. 62. 214?) und de praem. (26. 30. 39. 163?)), in den anderen nur selten und unentwickelt. Das spricht dafür, dass Philo in dem systematisch angelegten zweiten Hauptwerk die Ideenlehre am Eingang, also in de opificio, systematisch entwickelt hat, so dass er sich dann mit gelegentlichen Hinweisen begnügen konnte. Man wird sich daher entschliessen müssen, die Stelle in de Abrah. Anfang entweder eben nur auf de opificio zu beziehen, oder sie zu jenen zu zählen, die Philo später eingeschaltet oder modifiziert hat, um seine beiden Hauptwerke zu einander in eine plausible Beziehung zu setzen. Ob es ursprünglich eine andere Einleitung zur ersten Schriftenreihe gegeben hat, wie dies der griechische Titel von leg. all. anzeigt, oder ob unsere Schrift de opificio eine Zusammenarbeitung der beiden Einleitungsschriften darstellt, wird sich schwer ausmachen lassen. — Zur Auslegungsmethode in den beiden Hauptwerken vgl. die Aeusserungen Philos: de cher. 42. 48; de sacr. 60; de conf. 143. 190; de somn. I. 93. 102. 172; de Abr. 31. 47. 147; de Jos. 28; spec. III. 134: Geheimnisse; de v. contempl. 10 Mitte; Quaest. Gen. II. 55: drei Arten der Auslegung; III. 3: die Thora muss als Ganzes verstanden werden (= Prov. II. 81: vom Universum) und zahlreiche andere Stellen. — Historische Beispiele: de post. 113; quod. deus 173; de somn. II. 117—122. 123—129: Sabbathverbot! de Jos. 132—136; spec. leg. III. 15 f. 159: Foltern der Juden für Steuern; de virt. 199—223: bibl. Geschichte; de praem. 171: Schadenfreude d. Zeitgenossen über das harte Los der Juden; Quaest. Gen. IV. 43. — Aeusserungen zur Politik und über Joseph, den Politiker (für und wider), und dessen Verhältnis zu den Brüdern: leg. all. III (167). 179. 191. 224. 238. 242 (12 Patriarchen); de cher. 58 f. (gegen pol. Sophia). 119—128 (Ruben-Levi); de sacr. 114—118 (Leviten -- im Sinne d. Stände Platos, vgl. de cher. 33); quod det. 7. 28. 179 (Rahel); de gig. 61; quod deus 119; de agric. 56; de ebr. 36. 64. 67 (Levi vgl. 74: Pinehas). 79. 94 (12 Patriarchen);

de sobr. 12; de conf. 71; de migr. 22. 27. 120 (ein Gerechter rettet eine ganze Gemeinschaft; findet sich oft bei Philo, vgl. Plato). 158. 202; quis rerum 124 (Leviten). 256; de congr. 124—134 (Juda u. Thamar in gutem Lichte dargestellt, oft wiederholt). 131 (Levi — Mose — Nus); de fuga 36 (erst politische Betätigung, dann Philosophie; Dienst d. Leviten bis zum 50. Lebensjahr — vgl. Plato) = 47. 73 (Gerisim, Stämme nach d. Müttern — vgl. Test. d. 12 Patr.). 74 (Levi-Juda). 126. 149 (Juda-Thamar). 92. 93 (gegen Benjamin). 134 (Thamar); de somn. I. 176 (ein Mann). 219—20 (Joseph — politische μοῖρα, vgl. Plato); de somn. II. 6 f. (Joseph: Hauptstelle). 33-41 (+ 44: 12 Patriarchen). 44 (Juda-König, Thamar). 188 (ein Mann); de Josepho (bes. 28—38: der Verkauf Josephs politisch gedeutet). 15 (Juda). 38 (Politik = Haushalt). 62 (Arzt, Koch — vgl. Plato) = 76 u. 110. 189 (Juda — ἀρχικός! = 222); de decal. 12 (Gesetzgeber Arzt — oft). 132 (ζῶον πολιτικόν); spec. leg. III. 1—6 (Philo in Politik verwickelt); IV. 153. 156 (Politik: ἐπιστήμη ἐπιστημῶν!); de virtut. 221 (Thamar). 225 (unterdrückt die Geschichte von Joseph!); de praem. (57—66: Allegorie der 3 und der 12 Patr.). 114 (ein Mann); quod probus p. 449—50 (Homer: Hirten = Könige). Quaest. Gen. IV. 76 (Politiker = βασιλικός — vgl. Plato, Politikos). 123 (Ruben, Juda). 165 (Politik = Haushalt); Ex. I. 21 (im Sinne von: ein Mann); II. 4 E. (für die Begründung von Schulen). 105: Philo ist für die Vereinigung von Königs- und Priesterwürde! Zu dieser, wie zu den meisten dieser Aeusserungen, besonders zu der Stellungnahme zu Levi, Juda und Joseph, sind die Testam. der zwölf Patriarchen zu vergleichen. — Die Persönlichkeit Josephs scheint in den Augen Philos unter der Verbindung mit Egypten gelitten zu haben. Wie bei Plato, und in noch höherem Masse, sind die Egypter bei Philo die Repräsentanten der wilden Leidenschaft, und als Tieranbeter (und auch als Astronomen im Verhältnis zu Mose (wie die Chaldäer im Verhältnis zu Abraham) die Leugner der drei theologischen Postulate: leg. all. II. 59. 77. 84. 103; III. p. 89—90. 13. 37. 81. 94. 176. 212. 236. 247; de sacr. 48. 51—62. 130; quod det. 38. 46. 94; de post. 29. 60 f. 90. 155. 165 usw. durch alle Schriften der ersten Reihe, bes. de congr. 83-86 (zu Lev. 18,1—5); günstig dagegen de Josepho 232—257 = spec. leg. I. 2; und wieder ungünstig: de vita M. II. 194 (drei Postulate); ad Flacc. 5 Mitte (moderne Egypter = Gaius 25. 26: Tierdienst); Quaest. (häufig), Gen. II. 81, Schluss vertreten die Aethiopier die Stelle der Egypter; IV. 177 (als Vertreter der vier Leidenschaften). —

Zur Chronologie der Schriften Philos sind dessen eigene Verweisungen zu vergleichen (wobei von den unmittelbaren Anknüpfungen am Ende und am Anfang der Schriften in der Regel abgesehen ist): leg. all. III. 54: verweist auf früher; de sacr. 51. 136: verw. auf später; de gig. 57 beruft sich Philo auf die noch zuschreibende (ὑπερθησόμεθα) Vita Mosis: 67; de sobr. 52: früher = de conf. 135; de migr: später; quis rerum 50: früher. 221: sp. 225—26: fr.; de fuga 181: sp.; de mutat. 36. sp. (in de Abrah.); de Abr. Anfang verw. auf de opif. u. de spec. leg. (s. oben); de decal. 101: fr.; spec. leg. I. 269: Verweisung auf eine bereits durchgeführte Allegorie über die Rothe Kuh, die aber in unserer Ordnung später erscheint; spec. II. 40: fr. = de virt. 52 auf de vita M., ebenso de praem. 52—56: ein Resüme der Vita. — Diese nach verschiedenen Richtungen zeigenden Verweisungen, sowie die im allgemeinen evidente

Tatsache, dass Philo oft von Figuren, Schemen und Begriffen Gebrauch macht, die erst in (in unserer Ordnung) späteren Schriften ausgearbeitet erscheinen, machen es sehr wahrscheinlich, dass die einzelnen Schriften nicht in der Reihenfolge entstanden sind, in der sie nach der Reihenfolge des Textes oder sachlich zusammengehören. Manche dieser Verweisungen, wie andere Momente, zeigen wohl die Absicht Philos an, die Schriften in die jetzt giltige Ordnung zu bringen, der Zustand der Ueberlieferung hingegen ebenso unzweifelhaft, dass er diese Absicht nicht ausgeführt hat. Man kann daher nicht, wie Grätz S. 682–683 aus der Stelle de somn. II. 18, M. I 675 (§ 128) schliessen, dass „die ganze Abteilung über die Schöpfung", d. h. die Schriften der ersten Reihe, „erst nach Philos Rückkehr von der Gesandtschaft verfasst worden ist." Denn erstens wird wohl Mangeys Annahme, dass unter ἄνδρα τινά Flaccus gemeint ist, das richtige treffen, man ist also nicht gezwungen anzunehmen, dass de somn. II nach der Gesandtschaft geschrieben worden ist, nicht „gleichviel", wie Gr. sagt. Zweitens aber spricht alles dafür, dass Philo seine Schriften (zunächst) der ersten Reihe nicht alle hinter einander geschrieben hat, es folgt also nichts für die ganze „Schöpfung". Drittens machen es all die genannten Umstände sehr wahrscheinlich, dass Philo seine Schriften später zu „redigieren" versucht und vieles hinzugefügt hat. Wenn aber Grätz auf Grund seiner Prämissen zu der Schlussfolgerung gelangt, dass Philo „alle seine Schriften unter Claudius (41–54) verfasst hat", so zeigt dies nur, wie falsch die Prämissen sind: Es ist wohl unmöglich anzunehmen, dass Philo in dem kurzen Zeitraum von 12 oder 13 Jahren diese Flut von Schriften verfasst hat, in einer Zeit, wo er im öffentlichen Leben stand; und dazu der innerliche Gegensatz zwischen den beiden Schriftenreihen. Wenn aber Grätz zur Bestärkung dieser Schlussfolgerung auf de spec. leg. III. 1–6 verweist, so muss dagegen bemerkt werden, dass diese Stelle allein genügt, um seine Schlussfolgerung zu widerlegen: Diese Stelle lässt keinen Zweifel darüber zu, dass Philo mitten in der Arbeit von politischen Geschäften herausgerissen und in den Strudel des Lebens gezogen worden ist. Und da es klar ist, dass de vita M. und de decal. vor spec. leg. geschrieben sind, und diese wieder nach einem grossen Teile (wenn nicht gar nach allen) Schriften der ersten Ordnung, und ferner, dass wenigstens im allgemeinen in den Schriften der zweiten Ordnung die Reihenfolge des Dekalogs eingehalten worden ist, so ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, dass die Schriften der ersten Ordnung und der weitaus grösste Teil der zweiten vor der Gesandtschaft geschrieben worden sind. Das sagt nun auch Philo geradezu ausdrücklich am Eingang dieser Schrift: Ἦ ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων κτλ. — es war dies die Zeit, in welcher er in aller Weltfremdheit seine extrem allegorischen Schriften verfasste, wie ja in der Tat die ganze folgende Beschreibung seiner philosophischen Spekulation in jener glücklichen Zeit eine treffende Charakteristik des ersten Hauptwerks Philos bietet.

Zur Echtheitsfrage: Die Quaestiones werden von Grätz (S. 407,1. 420,1. 681, vgl. N. 3, S. 632 zu Aristobul) entschieden abgelehnt. Prüfen wir aber seine Gründe, so erweisen sie sich als durchaus nicht stichhaltig: 1. Philo kann selbst in seiner Jugend nicht solche kindische Fragen aufgeworfen und so närrische Lösungen gegeben haben. Aber weitaus das meiste, was wir in den

Quaestiones finden, findet sich in den beiden Hauptwerken wieder, und soweit wir griechische Fragmente aus den Quaestiones besitzen, stimmen sie fast wörtlich mit den Parallelen in den Hauptwerken überein, und auch die lateinische Version Auchers, also die dritte Hand, kann leicht nach den Parallelen ins Griechische rückübersetzt werden. Ja, von der Allegorie gilt es absolut, dass sich nichts in den Quaestiones findet, zu dem keine Parallele in den Hauptwerken nachweisbar wäre. Und auch die Parallelen von dem spezifischen Charakter des zweiten Hauptwerks stimmen in Inhalt und Wortlaut überein. Hier gibt es allerdings, besonders zu Schriftstellen, die in den Hauptwerken keine direkte Behandlung gefunden haben, Bemerkungen, die man in den Hauptwerken nicht, oder doch nicht so, findet. Aber erstens zeigen viele derselben von einem tieferen Eindringen in das Schriftwort, zweitens gibt es in den Quaestiones nichts, was als „närrisch" bezeichnet zu werden verdient, und, drittens, auch das, was uns kindisch anmutet, kann Philo, der erste Exeget der Bibel, für sehr wichtig gehalten haben. 2. „Sie (d. Quaest.) erweisen sich als unecht, durch den Umstand, dass sie den Logos einen „zweiten Gott„ nennen (68!). Dazu S. 420, 1, wo sich Grätz auf de somn. I. p. 655 (§ 228 f.) beruft, dass der wahre Gott nur einer ist, und fortfährt: „Hier spricht Philo durchaus nicht von einem zweiten Gott. Wenn es nun in den bei Eusebius angeführten Quaestiones (Praepar. evang. III. 83 — unsere Ausg. M. II. 625) lautet: διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησὶ τὸ: ἐν εἰκόνι θεοῦ κτλ. und dann weiter πρὸς τὸν δευτέρον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος, so kann diese Auslegung (!) schwerlich (!) Philo angehören, sonst hätte er an anderen Stellen, wo er den Vers: Genesis 1,27 anführt — und er legt ihn öfter aus — vom Logos als dem zweiten Gotte sprechen müssen (?). Es ergibt sich also auch daraus, dass die Quaestiones nicht echt philonisch (!) sind, und man ist nicht berechtigt aufzustellen, Philo habe den Logos als den zweiten Gott bezeichnet" (die Ablehnung ist hier weniger entschieden als in der Note). Unsere Quaest. beginnen mit Gen. 2,4, aber Grätz konnte dasselbe aus Quaest. Gen. II. 62, zu Gen. 9,6, zitieren, wo gesagt ist, dass Adam ad norman secundi dei, qui est eiusdem verbum geschaffen ist, vgl. Ex. I. 23; II. 13, aber auch Gen. III. 34, die der von Gr. zitierten Stelle aus de somn. in der Betonung des höchsten Gottes als den wahren Gott parallel ist. Liest man nun die von Grätz angeführte, aber sehr eigentümlich abgekürzte Stelle in deren ganzem hierhergehörigem Umfang, so lässt sie sich eher für, als gegen die Echtheit der Eusebiusstelle anführen, sie lautet: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ" (Gen. 31,13) . . . μὴ παρέλθῃς δὲ τὸ εἰρημένον, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί. [λέγεται γὰρ ὅτι „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι", οὐκ ἐν τόπῳ ἐμῷ, ἀλλ' „ἐν τόπῳ θεοῦ", ὡς ἂν ἑτέρου]. τί οὖν χρὴ λέγειν; ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν. Grätz hat die hier in Klammer gesetzte Stelle weggelassen, aber selbst so besagt sie nichts weiter, als dass der höchste, oder der erste Gott der wahre ist, mit dieser Stelle jedoch ist auch hier der Begriff von einem vom höchsten Gotte verschiedenen göttlichen Wesen ziemlich deutlich ausgesprochen. Philo sagt es aber mit mehr als wünschenswerter Deutlichkeit im unmittelbar folgenden, wo er auf den Unterschied zwischen ὁ θεός und θεός aufmerksam macht und fortfährt: καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον. Philo nennt also hier den Logos ausdrücklich ἕτερος θεός! Das ist aber durch-

aus nicht die einzige Stelle, die man als Parallele zur Eusebiusstelle ansehen muss, es gibt deren viele: de opif. 25 sagt Philo nur, dass Gen. 1,27 unter Ebenbild Gottes ὁ θεοῦ λόγος zu verstehen ist (vgl. de plant. 19); de conf. 146: dem Logos kommt der Name „Gott" (ὄνομα θεοῦ) zu; de fuga 66f. zu. Gen. 1,26. 27 spricht Philo von ἑτέρων nur im Plural, aber 97 sagt er von der ποιητικὴ δύναμις, also vom Logos: ἣν Μωυσῆς ὀνομάζει θεόν (s. 94—105), obschon er 212 darauf dringt, keinen Engel an Stelle Gottes zu setzen; de somn. I. 61 f.: Gott und der Logos werden beide מקום genannt, nur muss man sie trotz der Namensgleichheit auseinanderhalten. 157: zu Gen. 28,13: יהוה ist der ἀρχάγγελος, κύριος (also der Logos!). Allerdings ὁ δεύτερος θεός wird der Logos in den Hauptwerken niemals genannt, aber was liegt denn gerade an diesem Ausdruck? Es kommt doch kein Parsist, sondern ein Christ als Fälscher in Betracht. Welches Interesse hätte aber ein Christ an diesem Wort. An christlicher Terminologie fehlt es in Philo, dem sie in der Hauptsache entnommen ist, wahrlich nicht: de cher. 50; qu. det. 54. 124. 147; de ebr. 30; de sobr. 56; de conf. 49. 63: Logos = erstgeborener Sohn Gottes = 146 (vgl. de agric. 51). Diese Stellen können leicht vermehrt werden, aber wenn ein Christ daran nicht genug hatte, so müsste die Partie über die Dreieinigkeit, die Philo in der Erscheinung der drei Engel bei Abraham findet, de Abrah. 121—22 = Quaest. Gen. IV. 2, ihn beruhigt haben. Das einzige, das ein Christ bei Philo noch wünschen konnte, ist der von Philo niemals gebrauchte Ausdruck Christus für Logos. Diesen finden wir allerdings in den Quaest. II. 117 E.: Non quidem, eo quod Christus dominus est etc., aber die Fälschung springt hier in die Augen. Denn, muss sich „Christus" nicht notwendig auf Jesus beziehen, so ist doch das Bild von Christus an der Seite des Vaters sitzend Philo ebenso fremd, wie der χρηστὸς für sich stehend und gar erst ὁ χρηστὸς γὰρ κύριός ἐστι! Doch ist dies die einzige Stelle dieser Art und zeugt, bei der durchgängigen Uebereinstimmung der Quaest. mit den Hauptwerken, nur gegen sich selbst, nicht aber gegen das ganze Werk. Das Non quidem ist ja auch deutlich der Protest eines Christen gegen das vorhergehende: supra transiens stat, das in der oben zitierten Stelle aus de somn. I. 157, zu Gen. 28, 13, wonach der Logos, יהוה, an der Spitze der Leiter, der Welt, steht (נצב), seine Parallele hat. Der Christ (d. arm. Uebersetzer hat die Stelle bereits vorgefunden, vgl. seine Bemerkung in der Einleitung zur Uebers. von de prov., ed. Leipzig, S. 10) konnte den in dienender Stellung stehenden Christus nicht vertragen, das widersprach seinem Credo: sedet ad dexteram Patris. Christus, der Logos, oder Metraton, ist ein Herr, und kann einen Sitzplatz auf dem Throne Gottes beanspruchen, eine Vorstellung, die uns von andersher bekannt ist (b. Chagiga 15a; Gen. r. 8,9, vgl. oben I. S. 93,1 u. 96,1). Dieser christliche Zusatz beweist somit nur, dass das vorhergehende echt philonisches Lehrgut ist. 3. Für die Unechtheit der Quaestiones beweisend ist nach Grätz endlich der Umstand, „dass sie Philo in den Mund legen, als hätte er behauptet, Heraklit habe ein Plagiat an Mose begangen und Sokrates sei von dem jüdischen Gesetzgeber belehrt worden" (S. 681, vgl. N. 3, 13. S. 632), dazu S. 407,1: „Philo sagt eigentlich nirgends direkt, so wie Aristobul oder Pseudo-Aristobul, dass die griechischen Philosophen ein Plagiat an Mose be-

gangen hätten. Nur einmal bemerkt er, dass sich zwar Heraklit gerühmt habe, den Gedanken von den Gegensätzen in der Erscheinungswelt gefunden zu haben, es sei aber eine alte Entdeckung Mose's (quis rerum § 43; Cohn § 214): αὐχεῖν (Ἡράκλειτον) ὡς ἐφ' εὑρέσει καινῇ. Παλαιὸν γὰρ εὕρεμα Μωυσέως ἐστί. An einer anderen Stelle (de judice § 2; Cohn spec. leg. IV. 61) bemerkt er, dass einige griechische Gesetzgeber von Mose's heiligen Tafeln das Gesetz entlehnt hätten, nicht vom Hörensagen Zeugnis abzulegen: διὸ καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν . . . μωυσέως στηλῶν . . . μὴ μαρτυρεῖν ἀκοήν. Nur in den Quaestiones wird nachdrücklich hervorgehoben, dass Heraklit von Mose die „Gegensätze" entlehnt habe (III. 5, ed. Richter VII. p. 11; Leipzig², S. 10): Hinc Heraclitus . . . e theologo nostro mutuatus sententias de contrariis. Das. IV. 152, Richt. p. 157, Heraklit habe von Mose gestohlen: qua de re Heraclitus . . . furtim a Moyse demta lege et sententia. In Quaest. (Gen.) II. 6, Richt. VI. p. 311, kommt der Satz vor: ut Socrates ait, sive a Moyse edoctus sive ex rebus ipsis motus. Allein die Quaest. sind schwerlich aus Philos Feder geflossen, vgl. Note 24. In der Schrift de incorr. mundi § 5 kommt vor, dass lange vor Hesiod der jüdische Gesetzgeber etwas Philosophisches ausgesprochen habe. Aber diese Schrift ist entschieden unecht. Vergl. dieselbe Note." Auch hier ist die Ablehnung weniger entschieden als in der Note, auf die hier verwiesen wird. Grätz selbst erscheint der angeführte Grund als kaum hinreichend. Und in der Tat, man kann sich auf die subtilen Unterscheidungen Grätz' kaum einlassen, die von ihm beigebrachten Zitate bestätigen nur von neuem, dass man zu jeder wichtigen Stelle in den Quaest. eine Parallele in den Hauptwerken findet. Und auch zu der Stelle spec. leg. IV. 61 findet sich eine Parallele in den Quaest. Ex. II. 9 (vgl. d. griech. Fragm. Leipzig², p. 239, M. 655; ferner Quaest. Gen. IV. 167: über die Tugend als ein Gut in sich selbst ohne jede Utilitätsrücksichten, wobei Philo offenbar auf die Rede Adeimantos in Rep. p. 362—363 hinblickt). Aber selbst wenn die von Grätz beigebrachten Stellen die von ihm vorgebrachte Unterscheidung zuliessen, was sie in der Tat nicht tun, so wäre für seine Schlussfolgerung nichts gewonnen, da sich Philo anderwärts viel deutlicher, noch deutlicher als in den Quaestiones ausspricht: De vita M. I. 2: die griechischen Schriftsteller schweigen sich über Mose aus, wohl aus Missgunst: διὰ φθόνον ἴσως; das. II. 12—24: Institutionen des mosaischen Gesetzes haben auf der ganzen bewohnten Erde, bei Hellenen und Barbaren, Verehrung und Anerkennung gewonnen, während sonst die Völker für die Gesetze anderer nur Verachtung und Geringschätzung haben (vgl. quod omnis probus p. 454 Anf., § 8 g. E.: Ἔοικε δὲ ὁ Σήθων ἀρύσασθαι τὸν λόγον, ὡς περ ἀπὸ τῆς πηγῆς, τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας (Gen. 28,1 ss.), zur Stilisierung vgl. Quaest. Gen. IV. 167: ab ipso Mose tamquam a fonte acceptantes). Man kann nicht sagen, dass de vita M. I. 2 nicht entschiedener, oder gar weniger entschieden wäre als Quaest. IV. 152: furtim. Und will man sich diesbezüglich auf Unterscheidungen einlassen, so lässt sich nur sagen, dass Philo je älter, desto fester in der Ueberzeugung verharrte, dass die Griechen vom jüdischen Schrifttum Kenntnis hatten und ihm manches entnommen haben. Für die Echtheitsfrage kommt nur heraus, dass auch in diesem Punkte die Quaest. in Geist und Sprache mit den Hauptwerken übereinstimmen.

Damit haben wir die literarische Grundlage für die nunmehr in Angriff zunehmende systematische Skizze der Philosophie Philos gewonnen:

Eine jede, die Gedanken Philos noch so vollständig umfassende systematische Darstellung muss notwendig darunter leiden, dass sie auf vieles verzichten muss, das nur im Zusammenhang mit dem Texte des Pentateuchs, um dessen Interpretation es sich besonders im ersten Hauptwerk Philos handelt, zum Ausdruck gebracht werden kann. In unserer Darstellung nun soll diesem Uebelstand teilweise dadurch die Spitze abgebrochen werden, dass wir nicht nur, wie es sonst zu geschehen pflegt, auf die abstrakten metaphysischen Gedanken den Nachdruck legen, sondern ebenso sehr auf die philosophischen und homiletischen Kompositionsmotive Philos. So betrachtet wird uns Philo, im Gegensatz zu der sonst verbreiteten Ansicht, nicht als etwas urwüchsig neues in der jüdischen Literatur erscheinen. Vielmehr werden wir finden, dass er, bei aller Neuheit der Kombination, nur das zusammenfasst und näher ausführt, was in der biblischen und nachbiblischen, hebräischen und griechisch-jüdischen Literatur in Einzelbildern vorbereitet worden ist. Es sind immer wieder Kombinationen von biblischen und platonischen Motiven, wie sie sich uns als Triebfedern im gesamten Schaffen der (spätbiblischen und) nachbiblischen Literatur des Judentums ergeben haben. Und für seine Zeit kommt Philo auch für die Schriften der historischen Gruppe eine repräsentative Bedeutung zu. Für uns jedoch, für die er hierin von Josephus absorbiert und durch dessen, die gesamte Geschichte des Judentums umfassende Darstellung übertroffen erscheint, kommt Philo hauptsächlich als Repräsentant der philosophischen Schriftengruppe in Betracht. Wir werden jedoch auf die Einbeziehung der staatsphilosophischen Gedanken und Motive Philos umsoweniger zu verzichten haben, als diese mit dessen Philosophie des Individuums nicht nur in engster Verbindung stehen,

---

Die anderen Werke betreffend genügt das oben im Texte gesagte. Im allgemeinen, und das gilt auch von den Quaestiones, benutzen wir die anderen Schriften nur als Parallelen, für den eigentlichen Inhalt des Systems Philos stützen wir uns allemal auf die beiden Hauptwerke, die in der Tat keiner Ergänzung aus den anderen Schriften bedürfen: Es gibt schwerlich eine sachlich irgendwie wesentliche Frage im System Philos, in der uns die Hauptwerke im Stiche liessen. Und das gilt wohl auch den verlorenen Schriften gegenüber. Was Philo dort gesagt haben mag, findet sich gewiss mehrfach in den beiden Hauptwerken.

sondern deren wesentliche Grundlage bilden. Ja, wir sind nicht einmal gezwungen, so ganz und gar auf die Fühlung mit dem Pentateuch zu verzichten. Denn so wenig wir der Allegorie Philos in deren sonderbaren Wendungen zu folgen vermögen, so sind wir doch in der Lage, ihm in der Hauptsache hierin zuzustimmen, dass der Pentateuch in der Tat eine Urkunde ist, die sich im allgemeinen die Aufgabe gestellt hat, eine politische Idealverfassung durch die Darstellung von Einzelbildern aus dem Leben hervorragender (guter und schlechter) Individuen vorzubereiten und diese ideale Staatsverfassung so zu entwerfen, dass sie dem Individuum zum Aufbau, zur Pflege und zur Erhaltung der ethischen Persönlichkeit alle Gelegenheit bietet. Was uns bereits aus der ganzen griechisch-jüdischen Literatur klar geworden ist, tritt uns bei Philo in besonderer Prägnanz entgegen: Staatsverfassung und Individualverfassung im Ideal sind die dem Pentateuch und der Republik Platos gemeinsame Aufgabe und Leistung.

Damit ist auch schon die erste Vorfrage zu der systematischen Skizze in der Hauptsache erledigt, die Frage nach den Quellen Philos. Die Hauptquellen Philos sind die Bibel und Plato. Zur Bibel kommt noch die jüdische Tradition, zunächst im technischen Sinne, dann aber in dem weiteren Umfang, der die gesamte vorhandene Literatur, sowie mündliche Ueberlieferungen, umfasst, ob nun diese letzteren aus Palästina oder von Philos gleichgesinnten Vorgängern und Zeitgenossen herkamen. Zu Plato kommt die gesamte griechische Literatur in allen ihren Zweigen, wie ja auch die allegorische Methode Philos aus der jüdischen Midrasch-Disziplin allein nicht erklärt werden kann. Sie ist vielmehr eine sehr eigentümliche Kombination des Midrasch mit der griechischen Tropologie zur Deutung der alten Mythen im Sinne philosophischer Lehren (im Stile der Aristoteles zugeschriebenen Schrift de mundo und der Stoa). Philo zitiert viel griechische Autoren, von Philosophen besonders auch Plato (meistens ohne Namensnennung, manchmal unter Nennung des Titels der betreffenden Schrift), aber für die Quellenfrage entscheidend sind eher jene Partieen, in denen Philo keine Quellen angibt. Und da ist zu sagen, dass man zwar zugeben muss, dass Philo stark unter dem Einfluss der Stoa gestanden hat, dass aber dieser Einfluss stark überschätzt worden ist. Man braucht den, schon im Altertum vielfach erhobenen Vorwurf, die Stoa habe keinen originellen Gedanken hervorgebracht, vielmehr alles Plato und Aristoteles entlehnt, nicht in dessen ganzem Umfang gelten zu lassen. Man

muss der Stoa die, allerdings sehr beschränkte Originalität zuerkennen, dem von Plato so hart bekämpften und aus der Philosophie verbannten Materialismus (über Aristoteles hinaus, der in der Metaphysik, der „ersten Philosophie", hierin ganz auf dem Boden Platos steht und den Materialismus nur in der Physik, der Naturwissenschaft, gelten lässt) wieder das Bürgerrecht in der Philosophie errungen zu haben (obschon auch hierin Theophrast und andere ihnen vorangegangen waren). Und vermochte das die Stoa auch nur durch die Benutzung platonischer Gedanken, was besonders von dem Hauptsatz ihrer Philosophie, der Lehre von der „Natur" (φύσις, s. w. u.), gilt, so entwickelt sie doch hierbei und in vielen anderen Punkten eine gewisse Originalität in der Neuformulierung alter Sätze und, teilweise wenigstens, auch in der Vertiefung älterer Begriffe durch neue Konzeptionen, Einteilungen und sprachlichen Prägungen. Aber gerade in dem einzigen Punkte, in dem die geschichtliche Leistung der stoischen Metaphysik besteht, hat sich Philo der Stoa nicht angeschlossen, vielmehr liess er sich von der (an Spinoza erinnernden) theologischen Sprache der Stoa gefangen nehmen und las in sie den platonischen Idealismus hinein. Man kann daher keineswegs von einem prinzipiellen Einfluss der Stoa auf Philo sprechen. Dieser Einfluss beschränkt sich vielmehr auf gewisse technische Konzeptionen und Schemen, die überdies, mit der einzigen Ausnahme von der Lehre von der „Natur", nirgends in den Vordergrund gerückt erscheinen. Vom Einfluss Aristoteles auf Philo wird weniger gesprochen, aber er ist zumindest ebenso evident, wie der der Stoa. Zumindest, denn er ist in Wahrheit grösser. Denn nicht nur in der technischen Konzeption des Weltbilds und in verschiedenen Aristoteles eigentümlichen Betrachtungsweisen geht Philo mit diesem über Plato hinaus, sondern, was wichtiger ist, auch in der grundlegenden prinzipiellen Differenz zwischen Plato und Aristoteles neigt Philo stark zu Aristoteles hin. Wir meinen die Lehre der Metexis, in deren Konzeption Philo, wie wir sehen werden, der Einwendung Aristoteles zu entgehen sucht, wobei er mit Plato und Aristoteles gegen die Stoa geht.[1])

[1]) Es ist bereits betont worden, und wird sich das in der Darstellung vielfach bestätigen, dass Philo, trotz seiner freien Behandlung der Bibel, im Grunde alle wichtigen biblischen Gedanken zu klarem Ausdruck bringt. Philo beruft sich aber auch oft auf die Tradition in dem üblichen technischen Sinne von תורה שבעל פה: de migr. 90, gelegentlich der Ausführungen gegen die radikalen Symbolisten, scheinen die Worte: ἃ θεσπέσιοι καὶ μείζους ἄνδρες ἢ

Die zweite Vorfrage betrifft den Gesichtspunkt für die systematische Darstellung. Unter den Schriften Philos, besonders unter denen des ersten Hauptwerks, gibt es wohl manche, die so ziemlich alle wichtigsten systematischen Gedanken Philos enthält und auch Gelegenheit bietet, auch alles andere etwa noch wichtige anzuschliessen. Doch verwehrt es uns die von Philo angewandte radical-allegorische Methode in den Schriften des ersten Hauptwerks, besonders aber in der Schrift, die hier am ersten in Betracht käme (quis rerum etc.; s. die Analyse in der vorletzten Anmerkung), hier das bei Plato und Josephus angewandte Verfahren einzuschlagen. Auch würde, bei dem so ganz verschiedenen Charakter des zweiten Hauptwerks, der Gegenstand desselben, zu kurz kommen. Doch sind wir in der Lage, den gesuchten Gesichtspunkt der von Philo selbst über den systematischen Zusammenhang der philosophischen Disziplinen geäusserten Ansicht zu entnehmen: Dem Verhältnis der enzyklischen Wissenschaften zur Philosophie hat Philo eine besondere

---

καθ' ἡμᾶς ὥρισαν die Tradition einzuschliessen; de vita M. I. 4; de spec. leg. IV. 149, wo Philo, ebenso wie die Talmudisten, Deut. 19, 14 auf die Tradition bezieht: πρὸς φυλακὴν τῶν ἀρχαίων ἐθῶν, mit der Begründung: ἔθη γὰρ ἄγραφοι νόμοι κτλ., wie ja die Patriarchen für Philo überhaupt die Typen der ungeschriebenen Gesetze sind (vgl. quod omn. probus p. 451—52. 7; legatio 16 Anf.; Frgm. P. 629 E. u. 630 A.). Allerdings, er kennt nicht die תפלין, er hätte sie sonst de spec. IV. 137 f. erwähnt, und erlaubt ausdrücklich בשר בחלב im allgemeinen, de virt. 143—44, aber er kennt קל וחומר, de spec. leg. II. 132. 254; III. 21. 111. 117 (168), IV. 196; de virt. 138; Quaest. Ex. II. 11. 12, und סמיכות, de spec. leg. IV. 39. Erklärungen von Pentateuchstellen, nach Wortsinn oder Allegorie, im Namen früherer oder zeitgenössischer Schriftbeflissener zitiert Philo, besonders auch in den Quaestiones, zu oft, als dass Belege hierfür nötig wären. Die Abhängigkeit von dem griechisch-jüdischen Schrifttum hat sich uns oben in der Analyse ergeben und wird in der Darstellung bestätigt werden. — Die Zitate aus der allgemeinen griechischen Literatur einschliesslich der philosophischen sind ebenfalls zu häufig, als dass es besonderer Belege bedürfte. Die Verteilung des Einflusses zwischen Bibel und jüdisches Schrifttum einerseits und Plato, Aristoteles und Stoa andererseits wird uns in der Darstellung beschäftigen. Hier soll nur im allgemeinen gesagt werden, dass Philo so stark unter dem literarischen Einfluss der Stoa stand, dass er, de post. 133, τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν, das sich bei Plato unzählige Male findet und für dessen ganze Ethik charakteristisch ist (s. voriges Kapitel), als τὸ στωικὸν δόγμα bezeichnet. Die grösste Hochschätzung für die Stoa drückt Philo gelegentlich der Erwähnung der Lehre von der φύσις, de plant. 49; de migr. 128, aus. Wir werden aber sehen, dass auch diese, ebenfalls auf Plato zurückgehende Lehre bei Philo platonisch modifiziert erscheint, was auch von den pythagoräischen und neupythagoräischen Zahlenmotiven gilt.

Schrift gewidmet (de congressu, teilweise auch de fuga, vgl. de cher. 105), erstere sind die Magd (Hagar), letztere ist die Herrin (Sarah), ganz im Sinne Platos. Für die philosophischen Disziplinen, die hier allein in Betracht kommen, eignet sich Philo die, ebenfalls auf Plato zurückgehende Ordnung der Stoa an, ausgedrückt durch das bekannte Gleichnis vom Garten: die Logik gleicht dem Zaun, die Physik der Pflanze, die Ethik der Frucht (de agr. 17—16; de mut. 73 f.; vgl. de chr. 88—92: ἀρετή umfasst alle Wissensch. und Künste; de spec. leg. I. 336). Doch hat dies, wie anderes der Stoa entlehntes, bei Philo einen prinzipiell anderen Sinn. Dem materiellen Gottesbegriff der Stoa entsprechend umfasst die Physik auch die Lehre von Gott, die Theologie. Nicht so bei Philo. Er zitiert das Gleichnis der Stoa, erklärt es aber dahin, dass der Weise (Abraham) von der (Weisheit der Chaldäer, der) Physiologie (Physik) zur Lehre von Gott und Ethik übergeht (de mut. 73f.). Ja, er verlässt hierin ganz den Sprachgebrauch der Stoa und trifft, fast auch über Plato hinausgehend, eine andere, seinem prinzipiellen Standpunkt angemessene Einteilung: Enzyklische Wissenschaften, Philosophie und Sophia, letztere als die Lehre von den göttlichen und menschlichen Dingen und deren Ursachen (de congr. 79). Die Philosophie (im weiteren, die Sophia einschliessenden Sinne) vermittelt die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Welt (ibid. 149). Die Erkenntnis Gottes, soweit dem Menschenverstand zugänglich, ist eine höhere (Gnaden-) Stufe als die philosophische Erkenntnis (de fuga 141). Alles Wissen, nicht nur die enzyklischen Wissenschaften, Logik und Physik, sondern auch die Ethik, ist Gott als Opfer darzubringen, soll in die Erkenntnis Gottes münden (de mutat. 220). Daraus würde sich für Philo die Ordnung: Logik, Physik, Ethik, Theologie ergeben. Allein hier kommen zwei Momente in Betracht, die zu einer Modifizierung dieser Ordnung führen. Unter Logik versteht man schon auch bei der Stoa, auch Erkenntnistheorie, was in der alten Philosophie zugleich einen Teil der Seelenlehre mitbegreift (der Rest wird in der Ethik behandelt), bei Philo kommt aber noch eine andere, auf dieses erste Moment bezügliche Erwägung hinzu: Von Sokrates-Plato ausgehend vertieft Philo die Anwendung des delphischen Orakels auf die Forschungsmethode in der Philosophie. Selbsterkenntnis führt zur Erkenntnis von Welt und Gott (s. vorl. und nächste Anm.). Eine Darstellung der Philosophie Philos muss daher mit der Seelenlehre in weiterem und selbständigerem Sinne, als dem von der Erkennt-

nistheorie geforderten, einsetzen. Der hierbei massgebende Gesichtspunkt ist der des Seelenprinzips in der Ideenlehre (vgl. Plato). Das wird aber auch schon einen Teil der Ethik absorbieren. Denn, wie bei Plato, ist auch bei Philo die Lehre von den Tugendattributen ein Teil der Seelenlehre. Ein anderer Teil der Ethik, das, was wir „Metaphysik der Sitten" nennen, ist von der Theologie, der Lehre von Gott und der Ideenwelt, absorbiert. Dazu kommt noch das zweite Moment. Bisher hatten wir das erste Hauptwerk Philos im Auge. Berücksichtigen wir auch das zweite, die Politik, von der Philo in eben diesem zweiten Hauptwerk, ganz platonisch, sagt, dass sie die Kunst der Künste und Wissenschaft der Wissenschaften ist (de spec. leg. IV. 156), so erscheint auch der Rest der Ethik (die, vom jüd. Gesetz besonders erschöpfte Pflichtenlehre) absorbiert. Fügen wir noch hinzu, dass die formale Logik bei Philo als Darstellungsgegenstand nicht in Betracht kommt, und halten wir an der Ordnung der beiden Hauptwerke untereinander fest, so kann folgende Ordnung als die den Intentionen Philos adäquateste angesehen werden:

1. Seelen- und Erkenntnislehre.
2. Weltbild.
3. Gott und Ideenwelt.
4. Idealverfassung (für Staat und Individuum) in Geschichte und Gesetz (vgl. de praem. 1), was im Grunde die Ethik bedeutet[1]).

---

[1]) Zur Einteilung der Philosophie bei der Stoa s. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums, neunte Auflage, Berlin 1903, S. 291. 292. 295—296, und die neueste Darstellung der stoischen Philosophie von Paul Barth, Die Stoa, zweite Aufl., Stuttgart, 1908, S. 33—34 (d. Gleichniss Zenos). 97. 125. 175. — Zum delphischen Gesichtspunkt bei Philo: de migr. 8 findet er das γνώσκε σεαυτόν in Ex. 34,12; πρόσεχε σεαυτῷ (השמר לך) angedeutet. 137: besonders auf Erkenntnistheorie bezogen. 185: durch Selbsterkenntnis zur Welt- und Gotteserkenntnis. 195: besonders deutlich im Sinne des mittelalterlichen מבשרי אחזה, vgl. 219. 222; de fuga 46: die richtige delphische Formel: γνῶθι σαυτόν; de somn. I. 55—58 (im Sinne von de migr. 8) wird Sokrates genannt, vgl. noch 212 u. 220; (de somn. II. 252 spricht Philo ausdrücklicher als an irgend einer anderen, von seiner Extase berichtenden Stelle von einem ihm sich offenbarenden Daimonion (πνεῦμα ἀόρατον, klingt stoisch, ist aber biblisch), sich also auch hierin Sokrates gleichsetzend [vgl. de prov. II. 16; gr. Frgm. b. Eus. M. II. p. 335 E.: τὸν γοῦν ἴδιον δαίμονα, λέγω δὲ τὸν ἑαυτοῦ νοῦν!]; de Abr. 72; de spec. leg. I. 44. 263; legatio 10 Mitte.

Dieser Einteilung entsprechend werden wir in den folgenden vier Abschnitten die wichtigsten systematischen Lehren der Philosophie Philos zur Darstellung bringen, doch so, dass einerseits auch die literarischen Motive, soweit als möglich, zum Ausdruck kommen, andererseits aber gewisse Einzelheiten, die mit den Attributenmotiven, dem Hauptgesichtspunkt dieses Buches, nicht unmittelbar in Verbindung stehen, (für spätere speziellere Behandlung) zurücktreten werden: Die richtige Erfassung der Attributenlehre, der Lehre von Gott und den Ideen, bezeichnet die höchste Erkenntnisstufe in der Philosophie Philos, die Ethik ist das Ziel aller Teile der Philosophie, liegt daher allen zugrunde und ist als Idealverfassung das letzte Ergebnis der gesamten Philosophie, auch der Sophia, der Attributenlehre. Die Ethik wird Gott als Opfer dargebracht, indem man die Verfassung von Individuum und Staat, im Sinne der Homoiosis Theo, als Abbild der unsichtbaren, Gott, den Logos und die Ideen umfassenden Welt einrichtet:

1. Seelen und Erkenntnislehre: In der Behandlung des Seelen- und Erkenntnisproblems kommen folgende philosophische und literarische Hauptmotive in Betracht: Dreiseelenprinzip und Zweiseelenprinzip, die Tugendattribute und die Frage nach der führenden Tugend, und, als Gegenstück: das Motiv der drei und der vier Leidenschaften und die Frage nach der grössten Leidenschaft, woraus sich abzweigen: die Motive von den Notwendigkeiten des Lebens (ἀναγκαῖα), des nüchternen Rausches (μέθη νηφάλιος) und des Symposions; dann die Motive: Gegensatz der Prinzipien Männlich und Weiblich, Willensfreiheit und Präexistenz und Unsterblichkeit. Den Uebergang zur Lehre vom Weltbild bieten die Motive: Physis, Berufseinheit, πρότερον φύσει, Zahl- und Massprinzip — der Königsweg und Kosmische Sympatie. Diese Motive greifen natürlich vielfach auf die Motivenschemen der folgenden Abschnitte über und umgekehrt, da ja Philo fast in einer jeden der Schriften der beiden Hauptwerke, ganz besonders aber in denen des ersten, so ziemlich alle Kompositionsmotive hineinbezieht (s. die Analyse in der ersten Anmerkung). Auch gibt es Motive, die zwar in unserer Darstellung zum Ausdruck kommen, aber nicht besonders als solche genannt werden. Es handelt sich aber allemal, bei der Formulierung der Motive überhaupt, wie bei der Verteilung derselben auf die Einzelprobleme, nur um die Zentralmotive, um welche sich die anderen subsidiär gruppieren

Inbezug auf die Einteilung der Seelenprinzipien finden sich bei Philo von einander abweichende Aeusserungen. Zunächst der Widerspruch zwischen der Zweiteilung in das vernünftige und unvernünftige Seelenprinzip (λόγος oder λογικός — ἄλογος) und der Dreiteilung. Diese letztere wieder, im allgemeinen im Sinne Platos, findet sich auch im Sinne Aristoteles, oft aber in einer Kombination beider Gesichtspunkte. Ferner betont zwar Philo sehr häufig die geistige, göttliche Natur der Seele, oft aber spricht er von der Seele als einem offenbar materialistisch gedachten Fluidum im Blute, oder auch von der Quintessenz-Natur der Seele, dass nämlich die Substanz der Seele der feinen, über alle sublunarische Materie erhabenen Substanz der Himmelskörper gleicht. Eine ähnliche Schwankung hat man auch in der stoischen Schule festgestellt. Aber auch abgesehen davon, dass es sich dort um verschiedene Mitglieder der Schule handelt, lässt sich die Schwierigkeit bei Philo schon deshalb nicht mit dem Hinweis auf die Stoa erledigen, weil es sich bei Philo um einen prinzipiell verschiedenen Standpunkt handelt. Die philosophische Grundanschauung der Stoa erfordert ein materialistisches, die Philos ein geistiges Seelenprinzip. In der Tat, hält man alle wichtigen diesbezüglichen Aeusserungen Philos zusammen, und beachtet man die Schriftstellen, an die sie geknüpft sind, so wird man bald dessen inne, dass zunächst in der Zweiteilung Philo nicht der Stoa, sondern der Schrift folgt. Die Dreiseelentheorie lässt sich in die Schrift leicht hineindeuten, die Zweiteilung hingegen ist ausdrücklich gegeben. Der von Gott eingeblasene Lebensodem ist nach allem (besonders wenn man, wie Philo, die Schrift als Ganzes auffasst) mit der „Seele, die im Blute ist", und die der Mensch mit den Tieren gemein hat, nicht identisch. Jedenfalls konnte Philo die Seele als Gottes Ebenbild mit der Blutseele nicht identifizieren. Es ergibt sich aber auch (so man die hierhergehörigen Stellen zusammenhält), dass Philo wohl darauf bedacht war, die biblische Zweiteilung mit der platonischen Dreiteilung in Einklang zu bringen. Um aber dies adäquat ausdrücken zu können, müssen wir zuerst das Verhältnis des aristotelischen Einteilungsprinzips zum platonischen klären. Plato teilt die Seele in Leidenschaft, Mut und Verstand, Aristoteles (von den hier nicht in Betracht kommenden Subdivisionen abgesehen) in Ernährung, Gefühl und Verstand (Plato: ἐπιθυμία, θυμός, νοῦς; Aristoteles: τὸ τρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, νοῦς). Der in die Augen springende Unterschied in diesen beiden Formulierungen

(von anderen Momenten abgesehen) ist *der*, den wir oben (I. S. 25 bis 27) als für Aristoteles im Verhältnis zu Plato überhaupt charakteristisch gefunden haben: die Philosophie wird von der Ethik losgelöst, und diese von der Ontologie. Platos Einteilung der Seelenprinzipien enthält die *naturwissenschaftliche* Einteilung Aristoteles, zugleich aber auch die *ethische Wertung* der einzelnen Seelenprinzipien. Oder, anders ausgedrückt: Aristoteles hat sich die Einteilung Platos angeeignet, aber minus der in dieser Formulierung ausgedrückten ethischen Wertung. Dies vorausgeschickt, können wir nun Philos Standpunkt in der Einteilungsfrage wie folgt ausdrücken:

Der Standpunkt Philos im allgemeinen ist der Standpunkt Platos, doch pflegt er an Stellen, wo *erkenntnistheoretische Fragen* im Vordergrund der Diskussion stehen, auch die Einteilung Aristoteles zu berücksichtigen. Dabei ergibt sich meistens die Einteilung: *Leidenschaften*, *Gefühl* oder *Empfindung* und *Verstand* (πάθη, αἴσθησις, νοῦς). Bei Philo freilich ist die sinnliche Wahrnehmung schon an sich eine Brücke zur *Hedone* (s. die Analyse), aber um dies, oder im allgemeinen die Rätselhaftigkeit des sinnlichen Wahrnehmungsprozesses nachzuweisen, behandelt er die ethisch zunächst indifferente sinnliche Wahrnehmung, die *Aisthesis*, aus dem Einteilungsgesichtspunkt Aristoteles. Und auch das Verhältnis der Dreiteilung zur Zweiteilung bei Philo findet seine Klärung aus dem Gesichtspunkt der ethischen Wertung. Im Verhältnis zum Verstand, dem *Logos*, dem *wahren Menschen*, stellen die beiden unteren Prinzipien das *Alogon*, das (nicht nur *vernunftlose*, sondern auch) *vernunftwidrige*, die *Bestie im Menschen*, dar. Man denke an das Gleichnis Platos von den *Rossen* (den beiden unteren Seelenprinzipien) und dem *Rosselenker*, das Philo besonders in der Schrift über den *Landbau* ausbaut (s. Analyse) und auch sonst vielfach als Darstellungsmotiv verwendet, und an das andere Gleichnis Platos von der Menschengestalt, die einen *inneren Menschen*, aber auch allerlei wildes Getier in sich birgt, ebenfalls ein beliebtes Motiv Philos. Von den unteren Seelenkräften ist die mittlere zunächst als Aisthesis, als sinnliche Wahrnehmung, der Gehilfe des Geistes, indem sie ihn mit den nötigen Daten zu dessen eigener Substanziierung versieht. Der Geist ist, so betont Philo oft in Anlehnung an Plato, wie eine *Wachstafel*, die durch den Prozess der sinnlichen Wahrnehmung die Eindrücke empfängt. Die Seele war natürlich präexistent bevor

sie in den Leib herabstieg, aber so dies letztere geschehen war, unterlag sie der Lethe, und die sinnliche Wahrnehmung verhilft ihr zur Anamnesis, zur Wiedererinnerung. Dieser zunächst gleichsam ethisch indifferente Dienst der Aisthesis wird bald in die Sphäre ethischer Wertung gezogen, so wir sie unter dem Gesichtspunkt der Mittelung zwischen dem obersten und untersten Seelenprinzip betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie von Philo Thymos genannt. Der Thymos kann sich mit dem Nus verbinden, indem er nicht nur sich selbst, sondern auch die Epithymia diesem unterwirft. Andererseits aber kann er sich auch mit der Epithymia verbinden, indem er sich selbst und den Nus dieser unterwirft. Auch das untere Seelenprinzip kann somit dem Nus, dem Logos dienstbar gemacht werden, und zwar nicht nur wenn es auf die Notwendigkeiten des Lebens, die Anankaia, sich richtet, sondern auch die höheren Genüsse, wie Wein und dergleichen, können in den Dienst des Nus treten, bei welchem Gedanken Philo bald an die in der Bibel berichteten Symposia bald an das platonische Symposion denkt. Der Wein, ein gewisser Grad von Trunkenheit, kann bei dem Philosophen eine gehobene Stimmung erzeugen und erhabene philosophische Gedanken auslösen. Die höchste Stufe der edlen Trunkenheit ist natürlich jene, die nicht durch Wein, sondern aus der unstillbaren Sehnsucht nach Gott erzeugt wird. Denn wie die Tätigkeit des erkennenden Verstandes nach dem Aufhören der rezeptiven Tätigkeit der Aisthesis einsetzt, so stellt sich die höchste Erkenntnis, die Prophetie, nur unter der Ruhe der Verstandestätigkeit ein, im Zustand der nüchternen Trunkenheit, der göttlichen Mania. Diese Tatsache weist aber darauf hin, dass nicht ein jedes Symposion von vornherein verwerflich ist. Richtig geleitet, verhilft auch der höchste Luxus, ja auch der Weingenuss, der gewiss die geistige Tätigkeit schwächt, zu höheren Erkenntnissen. So gilt es denn von allen drei Seelenprinzipien, dass sie bald im Dienst des Vernünftigen, bald in dem des Vernunftwidrigen stehen. In der Tat, Philo spricht oft vom „irdischen Nus“ oder vom „Nus der Hedone“. Philo scheint hierin über Plato hinaus so weit zu gehen, das substanzielle Verderben der Seele durchs Laster anzunehmen. Ein jedes Seelenprinzip ist somit unter dem Gesichtspunkt der Gegensätze aufzufassen: Es gibt drei Seelenprinzipien, aber die zwei unteren Prinzipien sind als das Alogon dem Verstand, dem Logos, entgegengesetzt. Das gilt jedoch nur von der Uranlage, im Verlauf der Entwickelung des

Individuums kann es geschehen, dass entweder alles im Zeichen des Logos oder alles im Zeichen des Alogon vor sich geht. Ein jedes Seelenprinzip steht somit unter dem Zeichen des notwendigen logischen Gegensatzes von Gut und Böse, von Arete und Kakia. Die beiden unteren Prinzipien zusammen sind die Blutseele, das Pneuma, der Lebensgeist, den Philo oft als ein zur Quintessenz-Natur gehöriges Fluidum bezeichnet. Die Blutseele ist das Alogon, das weibliche, der Hauch oder das Ebenbild Gottes, der Nus, das männliche Seelenprinzip. Das gilt zunächst erkenntnistheoretisch: Das weibliche Prinzip ist die Rezeptivität des Gemüts (in der Sprache Kants), die dem Verstand die Daten liefert, der Verstand ist das männliche, der sie zu Erkenntnissen verarbeitet. Ethisch gewertet ist das weibliche Prinzip die Bestie im Menschen, das männliche der Verstand, der Rosselenker, der innere Mensch, der das Getier im Zaume hält und es den richtigen Weg führt.

Die tiefere Bedeutung dieser Einteilungsschemen liegt im Attributenmotiv, dem sie entspringen. Philo schliesst sich hierin vollständig Plato an: Die drei substanziellen Tugendattribute: Sophia oder Phronesis (Phronesis ist mehr stoischer Sprachgebrauch, geht aber auf Plato, besonders in der Formulierung des Philebos zurück), Andreia und Sophrosyne und deren Gegensätze sind die Grundeigenschaften der Seele, daher die drei Seelenprinzipien. Der Mensch mit seinen drei Körperteilen und deren Funktionen: Kopf, Brust und Unterleib ist, wie wir bald sehen werden, das sicherste Datum zur Welt- und Gotteserkenntnis. Hier interessiert uns der Gedanke, dass durch diese drei Attribute der ganze Fonds der möglichen Attribute überhaupt erschöpft wird. Die drei Seelenprinzipien bedeuten somit die gesamten modi des aktuellen und aktiven Seins. In diesem Sinne kommt auch der Frage nach dem Sitz des Nus eine gewisse, auf prinzipielle Fragen gerichtete Bedeutung zu. Philo erwähnt zwar oft die diesbezüglich abweichende, von der Stoa akzeptierte Ansicht, dass der Sitz des Nus im Herzen ist, schliesst sich aber ausdrücklich Plato an, wonach der Nus im Kopfe, der Thymos im Herzen, die Epithymia oder das Epithymetikon (wie Plato selbst das dritte Seelenprinzip oft nennt) im Unterleib seinen Sitz hat. Die Ansicht der Stoa wird von der Bibel geteilt, eine Tatsache, die Philo (trotz des gewöhnlichen διάνοια für לֵב in der LXX) kaum entgangen ist. Das mag die mitunter schwankenden

Aeusserungen Philos erklären, aber seine bestimmte Ausdrucksweise an entscheidenden Stellen lässt keinen Zweifel darüber, dass Philo an dieser Einteilung viel gelegen war:

Der delphische Gesichtspunkt verlangt es, dass, wie durch die substanziellen Tugendattribute das gesamte aktive Sein erschöpft, so auch durch die drei Teile des menschlichen Körpers das aus diesen drei Seelenprinzipien heraus zuerfassende Weltbild angedeutet wird. Zu den drei substanziellen Tugendattributen kommt die vierte, die formale, die Dikaiosyne, die Philo, mit Plato, als die Symphonie der drei substanziellen bezeichnet. Wenn ein jeder Teil der Seele, im Sinne der Berufseinheit, seine ihm zukommende Funktion ausübt, d. h. wenn der zum Herrschen berufene Nus herrscht, und die zum Beherrschtwerden bestimmten Seelenprinzipien den schuldigen Gehorsam leisten, dann herrscht Symphonie, Dikaiosyne, sonst aber Ungerechtigkeit, Adikia. Das bedeutet nun die ethische Wertung der gesamten Prinzipien des aktiven Seins. Die ethische Wertung setzt den logischen Gegensatz von Gut und Böse in die Kategorie der Realität. Den guten aktiven Seinsprinzipien entsprechend gibt es auch schlechte aktive Seinsprinzipien. Das wirkliche Sein spielt sich im Kampfe dieser entgegengesetzten Seinsprinzipien gegen einander ab. Das würdige und wünschenswerte Sein ist das Sein unter dem Siege der guten Seinsprinzipien. Das muss irgendwie im Schema der Leidenschaften ausgedrückt sein. Philo verwendet vielfach das platonische Schema der drei Leidenschaften: Essen, Trinken und, als stärkste, die sexuelle Leidenschaft, „die nach (oder „unter") dem Magen", eine von Philo sehr häufig angewandte Bezeichnung für die sexuelle Leidenschaft, die er dahin erklärt, dass Unmässigkeit in Essen und Trinken auch zur sexuellen Unreinheit führt (de agr. 38). Daneben verwendet Philo oft auch das stoische, aber ebenfalls auf Platos Formulierung (im Philebos) zurückgehende Schema der vier Leidenschaften: Furcht, (seelischer) Schmerz, (seelisches) Vergnügen und Leidenschaft (φόβος, λύπη, ἡδονή, ἐπιθυμία). Die Orientierung in den entscheidenden Stellen ergibt, dass dieses Doppelschema dem Schema der zwei Seelenprinzipien entspricht: Die drei Leidenschaften haften dem Alogon an, also Hunger, Durst und sexuelles Verlangen, oder auch die Befriedigung dieser Leidenschaften, gleichsam physiologisch ausgedrückt, die vier Leidenschaften bezeichnen (wie dies im Philebos ausführlich auseinandergesetzt wird) die diese physiologischen Zustände be-

gleitenden, besonders aber auch die ihnen vorangehenden und nachfolgenden Vorstellungen im Geiste. Die Epithymia als Seelenaffekt ist natürlich nicht ursprünglich, sie ist vielmehr aus den ersten drei Vorstellungen zusammengesetzt. Diese Tatsache drückt sich bei Philo, der hier in dem Schema der Stoa folgt, darin aus, dass er diesen schlechten Seelenaffekten nur drei gute entgegensetzt: Hoffnung (gegen Furcht), (bussfertige) Reue (gegen Schmerz = Aerger ohne bussfertige Selbstanklage) und Freude am Guten (gegen Vergnügen an körperlichen Genüssen). Die Apathia, der Gegensatz zur Epithymia als Seelenvorgang, wird nicht in dieses Schema eingeordnet. Doch erscheint auch Dikaiosyne, anstelle von Freude, als letztes Glied der Triade, was der von Plato durchgeführten homiletischen Verwandlung der Dikaiosyne in Symphonie entspricht. Philo benutzt diese Schemen als Darstellungsmotiv so häufig, dass sie für ihn offenbar mehr als homiletische Bedeutung haben. Doch kommt dies nicht so sehr für die Projizierung der Seelenprinzipien auf den Makrokosmos als für die auf die Geschichte in Betracht. Von einer engeren Parallele zwischen den drei Tugendattributen als Seelenprinzipien, die von der Darstellung Philos oft suggeriert wird, lässt sich nur ein spezielles Moment greifbar realisieren: Die sexuelle Unreinheit als die grösste Untugend bildet mit der führenden Tugend ein logisches Gegensatzpaar. Bei Plato rivalisieren für diese Rolle Sophia und Dikaiosyne, was aber insofern keinen Widerspruch bedeutet, als Sophia die Wurzel der anderen und Dikaiosyne die Zusammenfassung aller Tugendattribute ist. Bei Philo tritt noch die Eusebeia oder Hosiotes als erfolgreiche Rivalin hinzu. Die Entfernung des mythologischen Sexualmotivs aus der Gotteslehre und dem Gottesdienst ist der sicherste Weg zu der Tugend. Freilich, trotz dieser tiefen Einsicht hat Philo durch seine auf Plato zurückgehende poetische Sprache viel zur Entstehung einer neuen Theologie in dem von ihm so bitter bekämpften Motiv beigetragen, in dem Motiv, von dem er sagt (leg. all. II. Anf.), dass es den logischen Gegensatz zur Einheit Gottes bildet. Hosiotes als führende Tugend ist eben die theoretische Sophia, die nach Philo (s. oben) die Lehre von Gott und den Ideen, der unsichtbaren Welt des Geistes, bedeutet. Die sexuelle Leidenschaft als der intensivste Ausdruck des aktiven Seins der Materie, des positiven Prinzips des Bösen, ist der Gegenpol des höchsten aktiven Seinsprinzips des Guten, des reinen denkenden Geistes. Und

das, das rein geistige Sein, ist der höchste Lohn aller Tugend, das höchste Gut, das Ziel des Menschen. Das führt uns auf die Lehre der Unsterblichkeit der Seele bei Philo.

Uebereinstimmend mit den Talmudisten findet Philo in verschiedenen Stellen der Bibel die Lehre von der Präexistenz und der Unsterblichkeit der Seele. Dass er in dieser Interpretation, ebenso wie die Talmudisten, von Plato beeinflusst war, ist selbstverständlich. Das Bild, das er oft von dem Zustand der Seele in deren Präexistenz entwirft, ist ganz platonisch (s. w. u.). Doch nähert er sich hierin (mehr als die Talmudisten) dem altjüdischen Standpunkt, indem er in einigen Stücken von Plato abweicht. Er kennt keine Seelenwanderung und keine Bestrafung der Seele nach dem Tode. Vielmehr scheint er der (von Plato ausdrücklich abgelehnten) Ansicht zu sein, dass die Seele des Ungerechten dem Verderben, der Vernichtung, anheimfällt. Philo bedient sich der Unsterblichkeitslehre, ebenso wie Plato, als Waffe in der Verteidigung der Gerechtigkeit, aber nur in dem Sinne, dass die Seele des Gerechten unsterblich ist. Darunter versteht aber Philo, darin ein Vorläufer der arabischen Peripatetiker und Maimunis, den wahren Philosophen (über Einheit des Intellekts weiter unten.). Unsterblichkeit oder Vernichtung der Seele, beides ist möglich. Dies entspricht der allgemeinen ethischen Bedeutsamkeit des Seins bei Philo. Das Sein spielt sich als steter Kampf unter den einander entgegengesetzten aktiven Prinzipien des Seins, der kardinalen Tugendattribute und deren Gegensätze, ab. Das erfordert aber das Moment der Freiheit. Inwiefern dies bei Philo Willensfreiheit des Menschen bedeutet, ist eine Frage, die hier aufgeworfen, aber nicht beantwortet werden kann: Philo nimmt verschiedene Klassen von Menschen an, das deutet auf einen gewissen Determinismus hin. Andererseits rückt er stets die jüdische Idee der Busse und der Möglichkeit der Besserung in den Vordergrund. Dazu kommt noch seine Lehre von der Unzulänglichkeit alles menschlichen Erkennens und Wollens ohne göttlichen Beistand, endlich die Einschränkung der göttlichen Ursächlichkeit auf das Gute. Diese, wie wir sehen, mit Philos Erkenntnistheorie zusammenhängende Frage wird somit noch im Zusammenhang mit der Lehre von Gott und der Ideenwelt zu berühren sein und erst im letzten Abschnitt dieser Skizze geklärt werden.

Den Uebergang zur Lehre von der Welt vermittelt der Gesichtspunkt vom Menschen als Mikrokosmos:

Die Seinsprinzipien des Menschen sind die unmittelbaren Daten zur Erkenntnis der Seinsprinzipien der Welt im weitesten Sinne dieses Wortes. Entsprechend den drei Seelenprinzipien zerfällt auch das Universum in drei Teile, die physikalische, oder sublunare Welt, die Welt der Himmelskörper und die Ideenwelt mit Gott an der Spitze. Aus der vom Menschen abgeleiteten allgemeinen ethischen Richtung des Seins ergibt sich, dass der ethische Exponent des Geschehens bei beiden, Mikrokosmos und Makrokosmos, derselbe ist. Als den ethischen Exponenten der aktiven Prinzipien der menschlichen Seele haben wir die Dikaiosyne als Symphonie, als Mass- Zahl- und Ordnungsprinzip erkannt. Das Wesen dieses Prinzips ist durch den Gedanken der Berufseinheit ausgedrückt. Ein jedes Seelenprinzip soll seinen ihm eigentümlichen Beruf erfüllen, das zum Herrschen berufene soll herrschen, das zum Beherrschtwerden beherrscht werden. Das ist die Natur des Menschen, dessen ethische Bestimmung, von der auch die leibliche Wohlfahrt abhängig ist. Der Mensch soll, so drückt die Stoa diesen platonischen Gedanken aus, in Uebereinstimmung mit seiner Natur leben, das ist zugleich ethisch. Diese Formulierung ist in der Stoa dahin erweitert worden, dass die Uebereinstimmung des Menschen mit seiner eigenen Natur zugleich die Uebereinstimmung mit der Natur des Universums bedeutet, was im weiteren Ausbau des Gedankens dazu geführt hat, die Natur, die Physis, mit Gott zu identifizieren. Diese Formulierung eignet sich nun Philo an, doch so, indem er sie aus dem materialistisch-pantheistischen Boden der Stoa auf den spiritualistisch-idealistischen Boden der biblisch-platonischen Weltanschauung verpflanzt. Die Physis wird mit dem Logos, folglich auch mit dem Nomos, mit der Thora, ja auch mit Gott selbst identifiziert. Damit drückt aber Philo nur die positiv ethische Richtung des Seins aus. Wohl gibt es eine Wurzel des Bösen, gegen die die positiv ethische Natur des Universums ankämpfen muss, aber die Richtung auf die Realisierung der ethischen Postulate ist das Ursprüngliche, das Primäre, das von Natur aus Frühere (das πρότερον φύσει des Aristoteles, das aber Philo stets umschreibt, ohne diese exakte Formulierung zu verwenden). Die antiethischen Tendenzen mögen bei uns und für uns als das Frühere in die Erscheinung treten, das hebt jedoch die Primogenitur der ethischen Tendenzen nicht auf. Da aber das Antiethische einen Teil der aktiven Seinsprinzipien der

sichtbaren Natur bildet (und hierin trennt sich Philo von der Stoa), so besteht das menschlich-Ethische nicht in der Verachtung und Verwerfung jener Betätigungen, die auf die andere (materielle) Wurzel des Seins hinweisen, sondern in der Unterwerfung dieser Elemente unter das Ideale im Sinne des Massprinzips, der goldenen Mitte, oder des Königswegs, wie Philo diese (auf Plato zurückgehende) Formulierung Aristoteles, in Anlehnung an den Pentateuch, mit Vorliebe auszudrücken pflegt. Der gemeinsame Exponent in Mikrokosmos und Makrokosmos bedeutet aber, da der erstere einen Teil des letzteren bildet, den Zusammenhang von Individuum und Universum. Nicht nur das menschliche, sondern ein jedes Individuum in der Natur steht mit dem Ganzen im innigsten Zusammenhang. Das ist die kosmische Sympathie, die das Mass bezeichnet, in welchem Philo, ein eifriger Bekämpfer von Astronomie und Astrologie überall da, wo sie zur Negierung oder Schwächung der theologischen Postulate führen, die Astrologie als einen Teil der zur Philosophie anleitenden Astronomie gelten lässt.

Aus diesen Motiven und Gesichtspunkten heraus, die Philo zur Entwickelung neupythagoräischer, aber auch biblischer Zahlenmotive häufig Gelegenheit geben, hier aber nur angedeutet werden sollen, ist das sub- und superlunarische Weltbild Philos zu erfassen[1]).

---

[1]) Zu den Schemen der Seelenprinzipien (bei der Stoa vgl. Ueberw. — Hainze S. 296. 299; Barth S. 76–78): de opif. 67, aristotelisch, zeigt aber schon die Zweiteilung an: τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν. τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ τανῦν ὑπερθετέον διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι θεῖον καὶ ἀΐδιον ὄντα; das geschieht sofort, § 69 zu Gen. 1,26, der Schöpfung des Menschen im Ebenbild Gottes, was auf den Nus, die Seele als Idee (s. w. u.) bezogen wird; 117, die Zweiteilung weiter angedeutet und die Aisthesis als erkenntnistheoretisch-naturwissenschaftliche Bezeichnung markiert: αὐτίκα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ ὄχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται εἰς πέντε αἰσθήσεις κτλ.; leg. all. I. 31–42, die Zweiteilung unter dem Gesichtspunkt der ethischen Wertung, zu Gen. 2, 7, vgl. § 85: ἀλλ' ἄπειρον ὢν ἀρετῆς κτλ.; 59: τούτῳ μόνῳ ἐμπνεῖ ὁ θεός, τοῖς δ' ἄλλοις οὐκ ἀξιοῖ, ταῖς τε αἰσθήσεσι κτλ.; 40: οὐ γὰρ μετέσχεν ὁ νοῦς παρὰ θεοῦ, τούτου μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχῆς κτλ.; die in dieser Partie gemachte Unterscheidung zwischen πνεῦμα und πνοή wird sonst nicht festgehalten, sogar πνεῦμα wird (wie oben de opif. 67) für den unvernünftigen Seelenteil oft gebraucht; der schwankende Sprachgebrauch ist teils auf den Einfluss der Stoa, teils auf momentane homiletische Anregungen zurückzuführen. Nach der Durchführung des naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Seelenbegriffs und der Vollziehung der ethischen Wertung setzt die platonische, als die endgiltig beabsichtigte Einteilung ein. Die Paradies-Homilie deutete die vier Flüsse als die vier Kardinaltugendattribute (63–76). Diese Stelle benutzt nun

Philo, um die drei Seelenprinzipien im Sinne Platos von den drei substanziellen Tugendattributen abzuleiten und die vierte, die Dikaiosyne, als das Massprinzip, die Symphonie, zu erklären, 70: νοητέον οὖν ὅτι ἐστὶν ἡμῶν τριμερὴς ἡ ψυχὴ καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν. καὶ συμβέβηκε τοῦ μὲν λογικοῦ χωρίον εἶναι καὶ ἐνδιαίτημα τὴν κεφαλήν, τοῦ δὲ θυμικοῦ τὰ στέρνα, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ τὸ ἧτρον. ἀρετὴν δὲ ἑκάστῳ τῶν μερῶν οἰκείαν προσηρμόσθαι, τῷ μὲν λογικῷ φρόνησιν, λογισμοῦ γὰρ ἐστιν ἐπιστήμην ἔχειν ὧν τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν μή, τῷ δὲ θυμικῷ ἀνδρείαν, τῷ δὲ ἐπιθυμητικῷ σωφροσύνην κτλ. . . . 72: συμφωνία δὲ αὐτοῖς ἐστιν ἡ τοῦ κρείττονος ἡγεμονία, οἷον ὅταν τὰ δύο, τὸ τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν, ἡνιοχῶνται καθάπερ ἵπποι ὑπὸ τοῦ λογικοῦ, τότε γίνεται δικαιοσύνη κτλ., auch hier, einer Hauptstelle für die Seelenlehre Philos, erscheint die Zweiteilung zugleich mit der Dreiteilung durchgeführt; 95: der γήινος νοῦς ist in der Mitte, er kann zum νοῦς der Hedone werden; leg. all. II. 1—13 (bes. 8): Kombination der platon. und aristot. Einteilung: νοῦς, αἴσθησις, πάθη, vgl. 71. 72 u. 99; leg all. III. 114—159: Allegorie der Urim we- Thummim, der Opfer und der Bestimmungen über die unreinen Tiere, Hauptstelle im Sinne Platos (114. 115), Streit über den Sitz der Seelen; 182—199 (bes. 185; d. ganze wie II. 1—13), vgl. 222. 223; quod det. 79—90; Zweiteilung (82., dag. 85: Komb.), Blutseele (bes. 80), Beweis für die Geistigkeit der Seele (87), Einheit des Intellekts (?), vgl. 22. 25. 26. 84. 109; quod deus 33—50: Kombination: das menschliche Seelenprinzip ragt über die unteren Naturreiche durch die Willensfreiheit hervor; de agric. 67—123: Hauptstelle für das Gleichnis von den Rossen (vgl. 72 f.); de plant. 18, gegen die materialistische Ansicht der Stoa inbezug auf die Substanz der Seele: ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι . . . ὁ δὲ μέγας Μωυσῆς . . . εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα κτλ.; de conf. 21 f., platonisch, Hauptstelle, vgl. de migr. 62—67 (de migr. 3 f. Kombination); besonders lehrreich sind die bezüglichen Stellen in der auch sonst umfassendsten Schrift quis rerum etc.: 55 f, im Anschluss an Gen. 2, 7 u. Lev. 17, 11: ἐπειδὴ γὰρ ψυχὴ διχῶς λέγεται . . . ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διττὴν καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι ψυχῆς, αἷμα μὲν τῆς ὅλης, τοῦ δ' ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον . . . ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων, was 64 mit der platonischen 125—132 dagegen mit der aristotelischen Konzeption kombiniert wird, vgl. 167 u. 184 f., dann 225: ψυχὴ γὰρ τριμερὴς μέν ἐστι, δίχα δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν, ὡς εἰρήθη, τέμνεται, vom Hause aus ist der Nus allerdings einheitlich und unteilbar, 232: φύσει δὲ ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς; vervollständigt werden die Aeusserungen Philos über die Seele durch die Bestimmung, dass die Seele des Gerechten nach dem Tode zum Aether (dag. de plant. 18!) aufsteigt und die Quintessenz-Natur annimmt, 283 . . . . τὸ δὲ νοερὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρώτατον ὡς πατέρα ἀφίξεται. πεμπτὴ γὰρ . . . ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητική . . .; de congr. 26 f. 100—106: der ethische Gesichtspunkt der Zweiteilung und Bestimmung und Eignung der Seele, in allen ihren Prinzipien himmlisch, göttlich, zu werden, 106: . . . μέχρις ἂν ὅλη δι' ὅλων γενομένη φέγγος οὐράνιον κτλ., vgl. de fuga 24; de mut. 30 f., wo die Verantwortlichkeit Gottes für das Seelenprinzip des Bösen abgelehnt wird (s. w. u.); de somn. I. 127., das Seelenprinzip als Idee: ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι;

de Abr. 41; die göttliche Natur des Nus; de decal. 134, dasselbe dahin erweitert, dass die Seele im Sinne der Zweiteilung, im Quintessenzprinzip, nach der Ansicht der meisten, dem Himmel, im Vernunftprinzip aber Gott verwandt ist: ἄνθρωπος δὲ, ... τὴν ψυχὴν, συγγενέστατος τῷ καθαρωτάτῳ τῆς οὐσίας οὐρανῷ, ὡ δ' ὁ τῶν πλείστων λόγος, καὶ τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ, .. μίμημα τῆς ἀιδίου καὶ εὐδαίμονος ἰδέας τὸν νοῦν λαβών (vgl. leg. all. I. 161); de spec. leg. I. 146: platonisch, vgl. 206, dag. 201. 333: Zweiteilung aus aristotel. Gesichtspunkt; II. 163: Zweiteilung u. Komb. beider Gesichtspunkte; III. 99: Zweiteilung rein durchgeführt; IV. 92 f. Hauptstelle für den platonischen Gesichtspunkt, wo die im Text von uns angedeutete Intention Philos, das Schema der drei Leidenschaften dem der drei Seelenprinzipien zu parallelisieren, ziemlich stark in die Erscheinung tritt; 123: die Blutseele, Zweiteilung aus d. aristot. Gesichtspunkt; de virt. 13, platon.; de praem. 26, Zweiteilung aus aristot., 59 dasselbe aus platonischem Gesichtspunkt; und auch sonst findet man zahlreiche Anspielungen auf die Einteilungsprinzipien in den beiden Hauptwerken. — Parallelen in den anderen Schriften: Frgm. M. II. 668: aristot. Gesichtspunkt mit den Schriftstellen über die Blutseele in Uebereinstimmung gebracht (= Quaest. Gen. II. 59); Quaest. Gen. I. 13 E; II. 59; III, 5; IV. 112. 117. 134: virtus und sapientia (ἀρετὴ καὶ σοφία) quaeque solae veraciter substantiae sunt (αἳ τοὶ μόνον ἀληθιναὶ οὐσίαι εἰσιν); 189. 214; Ex. I. 5. 12; II. 33. 35 und auch sonst noch. — Barth, der in dem Abschnitt über Philos Verhältnis zur Stoa (S. 226—242) sich, wie andere vor ihm, mehr an Worte und formelhafte Ausdrücke, als an die Sache hält, erledigt den hier behandelten Gegenstand in folgendem Satz (S. 231): „Freilich schwankt Philo in seiner Psychologie, wie in anderen wichtigen Lehrstücken. So scheint (!) er einmal (!) Platos Dreiteilung anzunehmen: begehrenden, affektiven und denkenden Teil der Seele (de spec. leg. IV, 92), einmal (!) die des Aristoteles: ernährende, empfindende, denkende Seele (Fragm. 668 M.).". Sehr vorsichtig, aber auch sonst ist es klar, dass Barth (dessen Abhandlung: Die stoische Theodizee bei Philo, die sich nach dem hier gegebenen Auszug wohl hauptsächlich, ja fast ausschliesslich mit der Schrift de providentia befasst, ich nicht gesehen habe) hier auf Grund sehr mangelhaften Materials arbeitet — Zur Frage der führenden Tugend s. de plant. 122: ὀκτ. = de Abr. 27. 34. 60 = 114: εὐσ. (269: πίστις); de decal 52. 53: εὐσ; de spec. leg. II. 259: ὁσ; IV. 97: εὐσ.; 135: εὐσ u. ὁσ. 147: εὐσ (133 f: der Dekalog umfasst alle Tugenden, vgl. Analyse); de praem. 53: εὐσ (Quaest. Gen. III. 53). — Zum Schema der drei Leidenschaften: de opif. 152. 161; leg. all. I. 40; II. 1. 74; III. 62 f. 157 (138—159). 182 f.; de cher. 93; de sacrif. 21. 23. 49; quod det. 99 (= 174, vgl. Aristeasbrief). 101 f. 113. 157; de post. 155. 165. 182; de gig. 18; quod deus 15; de agric. 37 f.: Erklärung des häufigen Ausdrucks μετὰ γαστέρα, auch ὑπὸ γ., für die führende Leidenschaft; de plant. 105; de ebr. 73. 210. 214; de conf. 144; de migr. 65. 69: Polytheismus u. Atheismus = πόρνη; quis rerum 173: die zweite Tafel gegen d. drei Leidensch.; de congr. 80; de fuga 28. 31. 35; de somn. I. 122; II. 133—135 (gegen Knabenliebe). 147: 149; de Jos. 42 f. 44. 54—57 (vgl. Aristeas). 152; de vita M. I. 28. 292—299; II. 68; de decal. 8 (= de migr. 69). 121 = 127 (Aristeas). 128: Blutschande (offenbar gegen Plato). 156: gegen das Sexualmotiv in der Sphäre des Göttlichen; de spec.

leg. I. 9. 148. 150. 192. 216. II. 195; III. 8 f. (Arist.). 43; IV. 89. 85 u. 91; de virt. 182. 208; legatio 2 E.; Quaest. Gen. I. 12 E.; II. 59; III. 48 g. E.; de anim. 48 u. — Zum Schema der vier Leidenschaften (bei der Stoa: Ueberw-H. S. 302. 304, auch über die führende Tugend: Phronesis; Barth, S. 81 u. 89, für Philo S. 237, wo auf de agr. 83 verwiesen wird, wo es sich jedoch nicht um die vier Seelenaffekte, sondern um die logischen Gegensätze der vier Kardinaltugenden handelt): leg. all. III. 139; qu. det. 138—140; (de agr. 83); de ebr. 105; qu. rerum 269: Hauptstelle; de congr. 92; de mut. 72. 262; de somn. I. 110. 173; II. 266: hier werden die vier Seelenaffekte und die Gegensätze der Kardinaltugendattribute in einer die gesamten Seelenkräfte umfassenden Reihe aufgeführt; de Abr. 7—16. 151. 236; de Jos. 10. 79; de vita M. II. 139; de decal. 142—153: Hauptstelle; de spec. leg. (I. 115); II. 30. 48. 157; IV. 113; de virt. 116. 200; de praem. (9, s. 35). 71. 148 (= 170): die ganze Thokhacha baut sich auf diesem Schema auf; quod omn. prob. p. 447—448; de vita cont. 471, 1 Anf.; legatio 2, g. E.; Quaest. Gen. II. 57; IV. 15. 16. 159. 177. 188. 230; Ex. II. 51 u. — Zum Motiv vom inneren oder wahren Menschen (b. d. Stoa UH. S. 288. 300; vgl. Barth S. 184 f.): qu. det. 22. 25. 26. 84; de gig. 33; de agr. 9; de plant. 42; (de ebr. 28); de conf. 24: Hauptstelle. 62; qu. rer. 231; de congr. 97; de fuga 71. 72. 131; de somn. II. 267; de Abr. 7. 8; de decal. 50! — zum Gegensatz dieses Motivs, dem von der Bestie im Menschen: leg. all. II. 9; III. 113; de agr. 46. 83; de conf. 24; de migr. 210 f.; de somn. II. 267; de Abr. 100; de dec. 80; de spec. leg. I. 148; Quaest. Gen. IV. 133! Ex. I. 19 u. — Zu ἀναγκαῖα: de opif. 79. 114. 167; leg. all. I. 86. 97 f; III. 140. 147. 239; de gig. 35; de agr. 18. 39; de ebr. 214; de congr. 30—33; de somn. I. 97; II. 48—77; de Jos. 154. 243; de vita M. I. 28. de virt. 3. 9; leg. 41 Mitte; Frgm. 666: in Verbindung mit Homoiosis; Jona 31 (in dieser Fassung sehr häufig; bezieht sich 32 E. auf ברכת המזון?) u. — μήθη νηφάλιος: de op. 71; leg. all. I. 84; de ebr. 148; de fuga 32. 166; de vita M. I. 187; qu. omnis prob. 446—447 u. — Symposionmotiv: de cher. 106; de plant. 143 f. (vgl. die Weinfrage in den Test. d. 12 Patr.) 162! 173; de ebr. 20; de somn. II. 167 (164—80); de Abr. 117; de Jos. 202—203 (ein כשר — Symposion, vgl. Aristeosbrief!) = 230 (196—206); de vita cont. 477 g. E. 5 Anf. (Plato namentlich zitiert); legatio 39 E.; Quaest. Gen. IV. 188 u. — Männlich und Weiblich: de agr. 73; de ebr. 54. 55; de migr. 95 f.; qu. rer. 61; de fuga 51. 122. 188; de Abr. 101; de spec. leg. I. 200. 228; III. 178; de virt. 18; legatio 40 g. E.: Frauen können nur schwer Uebersinnliches erfassen; Frag. 633. 658 (Aristoteles); Quaest. Gen. I. 25, dag. 26 = IV. 68; Ex. I. 7 (Aristot.) = de Samps. 7 = 18. 34 u. — Willensfreiheit: de op. 128; leg. all. I. 35. 99; II. 32. p. 81—82; III. 27—29; de cher. 115; de sacr. 47. 129; qu. det. 92. 97. 98. 122; de post. 9 f. 48. 72. 75. 87. 156; de gig. 20. 33; qu. deus 47. 75. 89. 113. 128. 134; de agr. 173—180; de ebr. 63. 67. 94. 95. 122-128. 163! de conf. 121. 177. 178. 179! de migr. 32. 46. 169. 206. 225; qu. rerum 68. 123. 193. 240—247. 295; de congr. 82; de fuga 14. 65. 75; de mut. 30 f. 56. 57. 173. 241; de somn. II. 174. 253. 291. 293 (αὐτόνομος = 100?); de Abr. 6. 40. 186; de Josepho 66 (αὐτοπραγία = αὐτόνομος, vgl. 242). (158); de v. M. II. 52. 59; de dec. 62. 68 142. 177; de spec. leg. I.

227. 234. 235; III. 134; IV. 150. 193; de virt. 94; Frgm. 660! Quaest. Gen. I. 21. 66. 68; II. 54 E.; IV. 64. 65. 159. 180; de prov. I. 79 (Astrologie, vgl. 84); de anim. 96! u. — Präexistenz: de cher. 114. de gig. 16 (Präex. u. Unsterbl. ist das eigentliche Thema dieser Schrift); de agric. 65, de plant. 14. 22; de conf. 174; de somn. I. 135. 138; de Abr. 258; Quaest. Gen. IV. 188 u. — Unsterblichkeit: de opif. 77: durch Philosophie. 135. 146. 154; leg. all. I. 78 (Einh. d. Intellekts?). 90. 105; II. 33; qu. det. 69 f. 87; de post. 12 (Einh. d. Int.). 68 f. 123; de gig. 1—18 (6. 7), vgl. 14 u. 20 (durch Philosophie); de agr. 100; de plant. 14. 22. 36 f. 45; de ebr. 212; de conf. 7 (Mythos v. den Tieren der Urzeit, die Unsterblichkeit erstrebten, vgl. d. Argumente Alexanders in de anim.). 161; de migr. 37; qu. rer. 34 f. 276. 280: Rückkehr zu den Ideen (275–292); de fuga 53—63. 97 (durch Sophia); de somn. II. 184 (Unst. durch Kinder — vgl. Plato); de Abr. 23 (Unst. durch Bücher). 259 (Depositummotiv, s. w. u); de Jos. 264; de spec. II. 262; IV. 14. 169 (im Andenken); Quaest. Gen. I. 76; III. 11; IV. 66 u. — Zur Frage der Vernichtung der Seele durch Laster: leg. all. II. 74; qu. det. 49 f. 75. 78. 141; de ebr. 140; de sobr. 45; de conf. 21; de fuga 113 u. 117; de virtut. 12 (dagegen?); Quaest. Gen. I. 75; II. 61 u. — Dies zur Seelenlehre im engeren Sinne. Zur Erkenntnislehre: de op. 139. 166; l. all. I. 21—30. 61. 91. 100; II. 7. 19—44. 68 f. (Unzuverlässigkeit d. menschl. Erk.; Erkenntnistheorie u. Ethik); III. 15 f. 21 f. 56—64. 91 (Mneme u. Anamnesis). 234 f. (251, Ethik); de cher. 41 (dass.). 70 (Unzuverl.). 136: nach Mose ist der Sitz des Geistes im Herzen oder im Gehirn (vgl. oben); qu. det. 9. 12 (Mania). 15 f.; de post. 148 (Mneme); qu. deus 138 (philos. u. proph. Eros, Mania); de agr. 134 f. (Mneme); de plant. 127–29 (dass., die Fabel); de ebr. 169 (Unzuverl.) 190 (Farben); de sobr. 28 (Mn.-Anamn.); de conf. 126 f. (Unzuv., erinnert an Malebranche). 194 (spezif. Energie); de migr. 31—52 (Intuition). 84 (Mania). 190 (Traum). 190—195 (Ruhe der Sinne — Tätigkeit d. Geistes). 205 (Anamn.); qu. rer. 70 (Mania). 71 (Unzuv.). 181 (Wachstafel — tabula rasa). (249 f.) 263—266 (Ruhe des Verstandes — proph. Mania); de congr. 39 (Mn. u. Anamn.). 96 (Malebr.); de fuga 92 (Ruhe d. Verst.). 134 (Einheit d. Denkenden mit dem Denken und dem Gedachten auch auf die sinnl. Wahrnehmung ausgedehnt, vgl. M. N. I. 68). 135 (Malebr.). 208 (Gesichtssinn d. vorzüglichste, der philosophische — sehr häufig); de mut. 39 (Mania). 54. 56 (Malebr.). 83 (Mn. u Anamn.); de somn. I. 54—57: delphischer Gesichtspunkt (41–60); de v. M. II. 187 = 265 (Prophetie über Vernunft); de spec. leg. I. 65 (Prophet blos Organ Gottes, häufig, vgl. Talmud). 59—65 (Zauberwesen — Prophetie); III. 111 f. IV. 49 (= I. 65: Prophetie in Abwesenheit des Nus); de virtut. 176 (Mn. u. Anamn.); de praem. 9 (dass.) 29 (Unzuv.); 41—44 (Philosophie unbeständig — Prophetie feste Ueberzeugung); Quaest. Gen. III. 42 g. E. (d. erkenntnistheoretische Funktion der Phantasie); IV. 1 (Ruhe d. Verst.). 29 (Unterbrechung d. Offenbarung). 56 (Existentialurteil!). 58 (= III. 42). 92 (Mn.). 94 (dass. u. Ruhe der Sinne). 125 (Sophia = Prophetia); Ex. II 29 (Einheit des prophet. Geistes) u. — Zum Verhältnis Philos zur Stoa in diesen Fragen ist zu bemerken: Die Stoa ist gegen Präexistenz (UH. S. 294. 296), lehrt aber die Seelenwanderung (B. S. 92. 94), wovon sich bei Philo nicht eine Spur findet. In der Erkenntnistheorie findet man bei Philo gewiss vieles stoisch formuliert,

aber nichts wesentliches, das man nicht bei Plato und Aristoteles findet. Der spezifisch stoische Gesichtspunkt in der Diskussion des Erkenntnisproblems ist die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit, wovon sich aber bei Philo nicht die geringste Spur findet. Das entspricht dem prinzipiell differenzierten Standpunkt Philos: Unter der Herrschaft des (mu'tazilitisch-) Malebranche'schen Gesichtspunkt und der Präexistenzlehre hat diese Frage nicht die Wichtigkeit, die man ihr in der stoischen Schule eingeräumt hat. —

Zu den Ueberleitungsmotiven. Mikrokosmos: de post. 58; de plant. 28. 106 (Mensch Selbstzweck); qu. rer. 155 = 225 (Heiligtum Mittelglied und Vereinigung von Mikrok. u. Makrok., vgl. meine Schrift: Jehuda Hallevi's Philosophy, p. 50); de somn. I. 215 (dass); de Abr. 272 (Gott kosm. Nus); de v. M. II. 135 (Hohepriester = Mikrok.—Astralmotiv); de virt. 188 (Nus = Heiligt.); de prov. I. 40 (zu parvus mundus bemerkt Aucher: Graece μικρόκοσμος, Philo sagt aber niemals so, sondern stets βραχὺς κόσμος) u. — Physis, de opif. 3 (u. häufig); de plant. 49; de migr. 128; qu. rerum 115. 121 (vgl. Jeh. Hall. p. 26f.). 130 = 217 (= Logos); de fuga 169. 172; de mut. 258—259; de somn. I. 210 (= Gott); de Abr. 6. 5. 11 (= Thora). 60. 218—219; de Jos. 31 (= ὀρθὸς λόγος, s. w. u.); de v. M. II. 5. 7. 9. 14. 48; de dec. 41 (= Mutter); de spec. leg. I. (häufig, bes. im Sinne von Homoiosis:) 323; III. 136 (= Gott). 137 (= Thora) = IV. 46. 159 (Gott = Gesetz); de virt. 19 (συμφέρον-Motiv); qu. omn. prob. Schluss: . . . οὐ ζηνώνειον μᾶλλον ἢ Ποθόχρηστον, ἀφίξονται· „τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν"; Quaest. Gen. II. 60; IV. 184 (= ius et lex) u. -Berufseinheit: de op. 164; leg. all. I. 72 f.! 102! (II. 74: Vielgestaltigkeit der Hedone); qu. det. 43; de post. 182; de ebr. 36 (negativ); de migr. 153; de fuga 146 (Korah!); de mut. 122: Hauptstelle; de somn. II. 11. 15; de Abr. 20. 22; de virt. 61 (Staatsleiter!) u. — πρότερον φύσει: de sacr. 11—42. 72—73. 119; de post. 62. 88 f. de ebr. 47. 75; de sobr. 6. 29. 47; de conf. 63; de migr. 200. 205; qu. rer. 48. 118 f. 307; de congr. 81. 154; de fuga 66 f.; de somn. II. 141; de Abr. 269; Quaest. Gen. IV. 154 u. — Zahl- Mass- und Ordnungsprinzip in Makrokosmos und Mikrokosmos (τάξις, ἀριθμός, ἰσότης, τομεύς, ἀναλογία, συμφωνία, ἁρμονία, εἰρήνη, μέσον, ὁδὸς βασιλικὴ κτλ.): de opif. 13. 22. 28. 33. 47. 56—60. 62. 78. 81. 90. 91—127 (97: d. plat. Triangelprinzip). 139. 146. 159; leg. all. I. 72 (ὅτκ. = συμφ.). 85. 86; III. 105 (ἀρετή = Einheit, Friede). 149. 164 f. 244 (auch im Lernen u. Forschen); de cher. 105; de sacr. 82 (d. Bild vom Weber im Politikos); qu. det. 125—137 (εἰρήνη); de post. 96. 100 f. (Königsweg). 103 f. (Musik-Homoiosis d. Natur). 142 (pädagog.); qu. deus 24. 140—183 (Königsw.) = de plant. 44. 100; de ebr. 75. 115 f. (Andreia = Königsw.); de conf. 43 (Monotheismus = Friede). 55 (ἁρ. = συμφωνία). 117. 118. 121 (Gewissen). 150; de migr. 37 (Königsw. = 133. 146). 60—63. 152 (ערב רב). 166; qu. rerum 133—140 (Dichotomie). 152 (Analogie). 161 (kosm. Dikaiosyne); de fuga 49 (Königsw.). 131 (Gewissen). 145; de mut. 135 (Anal.); de Jos. 205 (Königsw.); de v. M. II. (Stiftszelt-Harmonie). 250 (Tanz u. Gesang—Meereslied); de spec. IV. 79 f. 102 = 146 = 168 (Königsw.). 165 (Isotes). 210 (die sichtbaren Stimmen am Sinai). 231 (Isotes = Mutter der Dikaiosyne); de virt. 74 (Sphärenharmonie = Meereslied). 183 (zu. Deut. 30,14: Symphonie von Gedanken, Wort und Tat, sehr häufig vorher

2. Das Weltbild: Da durch die Idee des Mikrokosmos alle Motive der Seelenlehre auf alles folgende übertragen wird, und die noch hinzukommenden Motive (von den politischen zunächst abgesehen), was besonders von den biblischen gilt, ihre zentrale Stellung in der Lehre von Gott und den Ideen haben, so gibt es hier eigentlich keine speziellen Motive. Ist das nun auch an sich begreiflich, so lässt sich das auch noch aus zwei entscheidenden Momenten erklären. Erstens lag Philo der Gegenstand nur so weit am Herzen, als er ihn für Symbolik und Ethik verwerten konnte. Und das bestimmt auch die Grenzen für unsere Darstellung. Es wird hier nicht beabsichtigt, das wiederzugeben, was Philo unter Physik begreift und von dem er gelegentlich recht viel mitteilt, sondern nur jene allgemeinen Konturen des philonischen Weltbilds festzuhalten, die mit den Grundprinzipien seines Systems im engsten Zusammenhang stehen. Zweitens aber, und damit treten wir bereits medias in res ein, ist Philo in seinem Weltbild in den entscheidenden Fragen unmittelbar von Aristoteles abhängig, also von jenem Philosophen, der in seiner trockenen Darstellung geradezu darauf bedacht war, alle artistischen Kompositionsmotive so gründlich als möglich zu verwischen.

Es braucht nun noch kaum gesagt zu werden, dass es sich hierbei um den Aristoteles der Metaphysik handelt (s. oben I. d. Kap. Materie und Form bei Aristoteles, S. 295—380). Die Grundlage alles sichtbaren Seins ist die potenzielle Hyle. Das ist allerdings auch platonisch, aber Philo geht hier den von Aristoteles erhobenen Vorwürfen gegen die Ideenlehre in der Kritik der Metexis dadurch aus dem Wege, dass er den materialistischen Begriff der Stoa vom Logos als Samen in der Materie (λόγος σπερματικός) sich im Sinne der aristotelischen Entelechie aneignet. Philo vereinigt die Ideenlehre Platos mit der Lehre von dem Reiche der Formen Aristoteles. Dem entspricht es, wenn Philo sich die Lehre von den vier Ursachen Aristoteles aneignet und statt der Form den Logos setzt. Der Logos und die Ideen bilden die un-

---

und nachher; de praem. 74—77 (κιν. τῶν ἀκινήτων : νεωτερίζειν = ἀταξία — vgl. Plato). 80; legatio 11 E. (Isotes = Quell d. Dik.): Quaest. Gen. I. 64; III. 40 = IV. 23 u. 102 (λόγος = τομεύς, ἀναλογία, vgl. qu. rer.). 239 (Königsw.); Ex. II. 33 (Ideen = Massprinzip) u. — Kosmische Sympathie: de opif. 113. 117; leg. all. I. 8; III. 43. 44; de migr. 183 (im Dreizehnmotiv); de fuga 11; de somn. I. 53 f.; II. 2 f.; de Abr. 69; de spec. leg. I. 16; Quaest. Gen. III. 3 Mitte; de prov. I. 77 u. —

sichtbare, über Zeit und Raum erhabene geistige Welt, sie stellen zusammen mit Gott den kosmischen Nus, die kosmische Sophia, dar (und bilden den Gegenstand des nächsten Abschnitts). Aber die geistige Welt, die ratio essendi der sichtbaren, emaniert dynamische Prinzipien in die Welt der Sphären und in die sublunarische Welt, welche dem Seelenprinzip des Thymos und dem Tugendattribut der Andreia, beziehungsweise dem Seelenprinzip der Epithymia und dem Tugendattribut der Sophrosyne und deren Gegensatz entsprechen. Letztere Parallele ist freilich nicht glatt, aber Philo meint das so, dass die Epithymia den Schauplatz der Sophrosyne bildet, da wir mit deren Hilfe von den Leidenschaften geheilt werden (leg. all. I. 70). Auf die Welt angewandt, bildet die Materie den Schauplatz, auf dem die ethische Tendenz des Seins zur Verwirklichung gelangen soll. Es ist hier ein Element der biblischen Weltanschauung, welche die platonische Weltfeindlichkeit mildert. Die Ideen sind der Materie nicht ganz entrückt, vielmehr sind reale von den Ideen emanierte Kräfte in ihr gegenwärtig, und indem sie in dieser als Ursachen des Werdens wirken, bewirken sie gleichzeitig die Ueberwindung des von der Materie dargestellten Prinzips des Bösen. Darin geht Philo über Aristoteles hinaus. Die Hyle ist ein ewiges, in ihrem nackten Sein von Gott unabhängiges Prinzip, aber sie ist nicht, wie bei Aristoteles, das absolut formlose, sondern von Formprinzipien behaftet, die den Prinzipien der Tugendattribute entgegengesetzt sind. Es fehlt ihr das Prinzip der Ordnung und des Masses, der Taxis, es sind gleichsam dynamische Prinzipien, denen selbst die Bestimmungen von Zeit und Raum fehlen, nicht weil sie über, sondern weil sie unter Zeit und Raum sind. Zeit und Raum sind Akzidenzen der Bewegung der Körper, also inferior im Verhältnis zur geistigen Welt, aber sie sind Prinzipien der Ordnung, jener Ordnung, die zur Verwirklichung der ethischen Tendenz des Seins führen, und kommen der Hyle als solcher nicht zu. Das gilt auch von den zehn Kategorieen des Aristoteles, die sich Philo (im Gegensatz zur Stoa, die sie aufgegeben hat) als den logischen Rahmen zur Erfassung der sichtbaren Welt aneignet. Die Welt des Geistes ist über sie erhaben, aber sie stellen bereits das Prinzip der Ordnung dar, sie sind das exemplum praesens der Ideen in der sichtbaren Welt, sie entsprechen denn auch den Zehn Geboten, und kommen dem hylischen Prinzip an sich nicht zu. Zu diesen Prinzipien, Zeit, Raum und Kategorieen kommt noch die Zahl

als das umfassendste Ordnungsprinzip hinzu. Philo entwickelt dieses Prinzip (in der Interpretation der Schöpfungsgeschichte und auch sonst sehr häufig) in pythagoräischer und neupythagoräischer Weise (öfter unter Berufung auf Pythagoras oder im allgemeinen auf diejenigen, die hierüber tiefgehende Studien angestellt haben) zu einem der interessantesten Kompositionsmotive seiner Schriften. Er findet dabei Gelegenheit, alle biblischen und griechischen, besonders auch platonischen Zahlen- und Astralmotive zu entwickeln und nachzuweisen, dass die Zahlenverhältnisse, wie sie im Naturwerden in der Optik und Akustik, speziell in den Gesetzen der Musik zur Manifestation gelangen, höher hinauf zeigen, auf übersinnliche Wesen, als deren Kräfte sie anzusehen sind (über die diesbezügliche Rolle des Heiligtums und des heiligen Rituals s. w. u.). Die Zahl ist im Verhältnis zu den anderen das höhere Ordnungsprinzip, da es (mit Ausnahme Gottes) von Philo auch auf die Ideenwelt angewandt wird. Das Mass nun, in welchem, besonders aber die Stabilität, mit welcher diese Ordnungsprinzipien die Hyle beherrschen, bilden das Unterscheidungskriterium der beiden Teile der sichtbaren Welt. Die sublunarische Welt, das Funktionsgebiet der Sophrosyne, wo um die Besiegung der Prinzipien des Bösen gekämpft wird, ist die Welt der sublunarischen Materie, der vier Elemente, die Welt des Werdens. In der superlunarischen Welt hingegen, in der Welt der Himmelskörper, kommen diese Prinzipien in der innerhalb der Hyle höchstmöglichen Reinheit und Stabilität zur Erscheinung. Das entspricht dem Tugendattribut der Andreia, der Hypomone, der Konstanz der Ueberzeugungstreue. Philo huldigt der geozentrischen Sphärentheorie in der Konzeption Aristoteles. In der ethischen Wertung Philos ist das Verhältnis der beiden Welten so zu verstehen: Die superlunarische Welt ist die höhere Stufe des Seins, sie ist die Mittelstufe zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Ihre Materie ist reiner und subtiler als die sublunarische, und auch das geistige Prinzip der Sphären, die Sphärengeister, ist reiner und von höherer Kapazität als das geistige Prinzip, das in der sublunarischen Welt zur Manifestation kommt, als der Geist des Menschen. Allein das Ziel des sichtbaren Seins ist nicht die superlunarische, sondern die sublunarische Welt, der Schauplatz des Kampfes zwischen Hedone und Phronesis. Wenn der Mensch, nach richtiger Betrachtung seiner eigenen Seele, sein Auge gen Himmel richtet, so führt ihn dies zur Philosophie, zur Erkenntnis der Ordnungsprinzipien als

die richtigen Prinzipien des Lebens, aber das Ziel ist die Verwirklichung eben dieses ethischen Lebenssystems. Gott begnadet die Hyle mit seinen Kräften, um die Prinzipien des Bösen, der Ataxia, in derselben immer wieder (s. w. u.) von den Prinzipien der Ordnung besiegt werden zu lassen. Die Erklärung für diese Differenzierung innerhalb der Hyle (Philo gebraucht ὕλη nur selten, häufiger οὐσία oder μὴ ὄν — und ὕλη oft in der allgemeinen Bedeutung) hängt mit dem bald zubesprechenden Schöpfungsbegriff bei Philo zusammen.

Zwischen diesen beiden sichtbaren Welten gibt es jedoch bei Philo eine Mittelstufe: Das Luftreich ist der Bereich der Engel, die Gott als Boten verwendet (und die von den Philosophen Daimonen genannt werden), und der Seelen im Zustand der Präexistenz und in einer bestimmten Phase der Rückkehr aus dem Leibe in die ursprüngliche Heimat. In diesem Bilde erkennen wir die einzigen geringen Spuren der eschatologischen Kosmographie Platos, die bei Philo zu finden sind. Aber Philo wurde dazu, wie dies aus den diesbezüglichen Stellen deutlich hervorgeht, auch von den Aeusserungen der heiligen Schrift gedrängt. Philo identifiziert oft die Ideen mit den Engeln, aber die Ideen können nicht in einer körperlichen Hyle auf Erden erscheinen, wie dies in der heiligen Schrift geschieht. Die Sphärengeister beweglich zu machen (vgl. Maimuni oben I. S. 577 f.) ist gegen das Prinzip der Stabilität in der Himmelsordnung. Ferner, die Seele besteht aus zwei verschiedenen Substanzen, der ätherischen Blutseele und der geistigen Nus-Substanz. Die Seele ist präexistent und soll dann wieder aufsteigen. In dieses Durcheinander muss nun Ordnung gebracht werden. Und hält man die hierher gehörigen Stellen (s. letzte Anm. z. Präexistenz) zusammen, so ergibt sich Philos Absicht, zu sagen: Die von der Idee emanierten Kräfte in den Quintessenzteil der Hyle wird da als ewiger sterblicher Nus festgehalten. Die Emanation der Ideen in den sublunarischen Teil der Hyle hingegen geschieht in der Weise, dass davon zunächst nur die höchsten Regionen des Luftreichs, der subtile Aether, betroffen wird. Daraus entstehen Wesen, die teils nur temporär in (irgend einer Erden-, meistens jedoch in) Menschengestalt erscheinen, manche aber auch in den Leib neugeborener Menschen hinabsteigen, um als Menschen auf der Erde zu wandeln. Die ersteren sind Engel, die letzteren Seelen. Für diese letzteren gibt es eine Rückkehr. Die Seelen der Guten entgehen der Auflösung des Aethers in die vier Elemente, kehren zurück in die

Aetherregion, wo der Aetherleib der Seele die höchste Stufe der Hyle, die Quintessenznatur erreicht, wodurch der Nus in der höchsten Stufe der Reinheit dargestellt wird (wenn aber Philo auch sagt, dass die Seele des Guten wieder eine Idee wird, so liegt das auf der Linie der strengeren philosophischen Konsequenz seiner Grundanschauung, die zur Einheit des Intellekts führt; s. letzte Anm). Der Zweck dieses Hin und Her der Seelen ist die Realisierung der Ethik in dem unteren Teil der Hyle, dem Sitze der Prinzipien des Bösen. Das geozentrische Weltbild wird so zur Grundlage der anthropozentrischen Konzeption der gesamten sichtbaren Welt.

Auch das hängt bei Philo mit dem Schöpfungsbegriff zusammen. Was bedeutet Schöpfung bei Philo? Philo betont mit aller Entschiedenheit (de opf. 13 f. und 26 f. und oft), dass der Zeitbegriff auf die Schöpfung schon deshalb nicht anwendbar ist, weil die Zeit als Akzidenz der Bewegung nicht älter sein kann, als die Welt selbst, und besteht darauf, dass die Zeitangaben im Schöpfungsbericht nur das der Hyle verliehene Ordnungsprinzip ausdrücken wollen. Ferner lehrt er (selbst wenn man die Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt nicht berücksichtigt), unbekümmert um die stoischen Lehren von dem Weltbrand und der Rückkehr des Gleichen in später entstehenden Welten, die Ewigkeit der Welt in der Zukunft. Andererseits jedoch besteht er auf dem theologischen Schöpfungspostulat, das bei ihm (wie später bei der Mu'tazila) mit dem Postulat der Existenz zusammenfällt. Was bedeutet aber die Schöpfung einer ewig fortzuexistierenden Welt, wenn die Zeit selbst einen Teil der Schöpfung bildet, wenn man nicht sagen kann, es habe eine Zeit gegeben, in der die Welt nicht existiert hat? Philo spricht sich nirgends deutlich darüber aus, summiert man aber seine hierhergehörigen Gedanken in einiger (auch für Philo unerlässlicher) Konsequenz, so ergibt sich folgende Konzeption: Die Hyle ist ein ewiges, in ihrem nackten Sein von Gott unabhängiges Prinzip. Die Schöpfung besteht in der Verleihung der Ideenkräfte an die Hyle. Darauf, dass es jemals anders war, kommt es Philo durchaus nicht an. Ist ja schon dieses „jemals" ein unzulässiger Ausdruck. Philo bekämpft auch niemals ausdrücklich die Ewigkeit der Welt, sondern nur die von Aristoteles und anderen Gott zugeschriebene „grosse Untätigkeit" (de opif. 7: τοῦ δὲ θεοῦ πολλὴν ἀπραξίαν ἀνάγνως κατεψεύσαντο, u, oft, s. Anm. zum nächsten Abschnitt). Diesem Postulat ist aber schon genügt, wenn man Gott das Urattribut „Schöpfer" (s. nächsten Abschnitt) in dem Sinne zuschreibt, dass er

als das letzte aktive Prinzip alles Seins erkannt wird. Philo betont oft den Gedanken, dass die Emanation der göttlichen Kräfte an sich stets unbeschränkt ist, nur ist es die mangelhafte Disposition der Empfangenden, die eine Beschränkung herbeiführt. Und das sagt er auch von der Hyle im allgemeinen als der Empfängerin des Schöpfungsakts (de opif. 22 f. u. oft). Daraus ergibt sich aber, dass die Differenzierung in den beiden durch die Lunarsphäre getrennten Welten auf eine differenzierte Urdisposition in der Hyle selbst zurückzuführen ist. Das liegt unstreitig in der Konsequenz der Grundgedanken Philos (vgl. später Gabirol u. Nachfolger), mag aber vielleicht schroffer ausgedrückt sein, als sich Philo dessen bewusst geworden ist. Jedenfalls aber ist folgendes die bewusste Anschauung Philos: Die Schöpfung bedeutet die Gnade Gottes, emaniert auf die Hyle, um sie als Schauplatz der Verwirklichung der Ethik zu machen. An eine gänzliche Ueberwindung des Prinzips des Bösen, etwa im Sinne des alten Parsismus oder mancher modernen Schwärmer, denkt Philo nicht. Die Hyle ist in ihrem nackten Sein von Gott unabhängig, das Prinzip des Bösen ist daher ewig, daher muss auch die Welt ewig, d. h. die Schöpfungstätigkeit Gottes ewig vor sich gehen: Schöpfung bedeutet somit jene göttliche Aktivität, durch welche in den drei Reichen der organisierten Hyle die drei guten Seelenprinzipien so zum Ausdruck kommen, dass in dem höchsten, in der Menschenwelt, das Prinzip des Bösen immer wieder und wieder besiegt wird: Ewiger Kampf des guten Prinzips gegen und der ewig sich wiederholende Sieg desselben über das Prinzip des Bösen ist das ewige Ziel der Schöpfung der sichtbaren Welt in allen Teilen[1]).

---

[1]) Im allgemeinen zur Sphärentheorie: de opif. 27. 55. 73. 84. 114. 144 und überhaupt die Interpretation der Schöpfungsgeschichte, in der Philo die Grundlinien seines Weltbilds zeichnet; leg. all. (II. 10); de gig. 8; qu. deus 144. 167; de plant. 1–12 (Hauptstelle für Weltbild); de conf. 5 u. 156 (geozentr.); qu. rer. 222 (heliozentrische Anschauung innerhalb der Himmelskörper). 283 (Quintess.); de congr. 104; de somn. I. 21. 145 (Mond gemischt aus Quintess. und der Essenz d. vier Elemente); II. 114 (Sphärengeister); de Abr. 162; de Jos. 145 (in d. Quintess. kein Werden); de v. M. I. 212 (geozentr.); de spec. III. 189 (d. ptolem. Weltbild); IV. 235 (Quintess.) = Quaest. Gen. I. 10. 94 = II. 9 (anthropozentr., wie oft); III. 6 = Ex. II. 33 (Verh. von Quintess. u. vier Elem.); de prov. II. 60 u. 63 (geoz.). 84 (anthropoz.; vgl. 100 u. 104) u. — Das Auge als der philosophische Sinn, als Paraklet zur Philosophie, bes. durch Astronomie: de opif. 53. 66. 70. 77. 82. 115; leg. all. III. 171; qu.

deus 145; de plant. 20 u. 39; de sobr. 4. 5; qu. rer. 87 f.; de congr. 50 (Astron. Königin d. Wissensch.); de somn. I. 35 f. (Sphärenharmonie Archetypus der Musik); de Abr. 162 = de spec. leg. III. 185—187 (philos. Sinn); Quaest. Gen. II. 34; IV. 188 u. — Sonstige aristotelische Elemente: de opif. 26 (Zeit). 48 (sublun. sehr oft); 132 (Menstruationsblut Materie d. Kindes); leg. all. I. 27 (Zeit); II. 4. 36 f. (αἴσθησις καθ' ἕξιν (δύναμιν) u. κατ' ἐνέργειαν); de cher. 125—127 (die vier Ursachen Aristot. unter Wahrung des jüdischen Standpunkts, auch gegen Plato, dass die Form, für die Philo den Logos setzt, kein selbständiges Prinzip, sondern das Organ Gottes ist, 125: δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, 127: ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη. Das bringt eine weitergehende Verschiebung in der Auffassung der vier Ursachen: Nach Aristoteles: Form, Hyle, Bewegungsprinzip, Zweckursache, nach Philo: Gott, Hyle, Logos, Güte Gottes). 64—67 (Zeit); de post. 100 (Königsweg; oft, s. oben); qu. deus 30 (Zeit). 78 (Farbenlehre). 117 (die Stetigkeit der Art im Prinzip des Werdens durch die Erzeugung des Gleichen) u. 167 (die Definition betrifft das, δι' οὗ τὸ τί ἦν εἶναι γνωρίζεται; vgl. oben I. Materie u. Form bei Arist.); de ebr. 190 (Farben); de sobr. 35 f. (= leg. all. II. 36 f. ethisch verwertet: Gedanke und Tat); de conf. 37 (dass auf Gedanken und Rede angewandt, hier das aristotelische δύναμις). 184 (μῖξις u. κρᾶσις zitiert: ὁ παλαιὸς λόγος); de migr. 146—147 (Königsw. zitiert: τινες — εἶπον); de fuga 57 f. (Zeitbegriff); de somn. I. 30 (was ist die Seele? — πνεῦμα ἢ αἷμα — ἢ ἐνδελέχεια (ἐντελέχεια); 154 (subl.); de dec. 30 (10 Kateg. = Dekalog). 132 (der Mensch ein ζῷον ἀγελαστικὸν καὶ σύννομον, Arist. ζῷον πολιτικόν plat. stilisiert); vgl. die Schrift de incorr. mundi; Quaest. Gen. III. 16 (zit. Arist. cum Peripatetices — die Dreiteilung der Güter: geistige, körperliche u. äussere — kehrt bei Philo oft wieder); IV. 187 (Zeit u. Raum ein Brüderpaar); Ex. 7 (Frau unvollendeter Mann); de prov. II. 109 (ex nihilo nihil!) u. —

Die ewige potenzielle Hyle. Die Stellung Philos in dieser Frage habe ich bereits oben, I. S. 70 f. behandelt, nach einem neuerlichen eingehenden Studium der Schriften Philos und einer gründlichen Prüfung aller in Betracht kommenden Stellen bin ich nun zur Ueberzeugung gelangt, dass die Stellung Philos in dieser Frage die des Aristoteles in der Metaphysik ist. Dafür spricht in erster Reihe die Gesamtanschauung Philos. Da die Materie der Quell alles Bösen ist, als ja von Gott nichts Böses kommen kann (s. nächsten Abschn.), und da ferner Philo nirgends von der Schöpfung der Hyle spricht, vielmehr Gott und die Ideen stets nur als Ordnungsprinzip (d. h. Formprinzip) auffasst (der Satz: ex nihilo nihil, de prov. II. 109, ist nur auf Erscheinungen mitten im Werden angewandt und kann hier, auch abgesehen von der Echtheitsfrage, nicht herangezogen werden), so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, dass Philo die ewige Hyle lehrt. Das geht aber auch aus den hierhergehörigen Stellen deutlich hervor: de opif. 8. 9. 22. 23. (31 ist die einzige Stelle in den Schriften Philos, die Emanation der Himmelskörper aus den Ideen suggeriert, aber es handelt sich hier nur um die Emanation des Lichtes von den Ideen-Sternen auf die sichtbaren Sterne). 81: μὴ ὄν als Schöpfungsobjekt bedeutet bei Philo stets die potenzielle Hyle. 131. 170: ὃς ἁπάσῃ κατεχρήσατο τῇ ὕλῃ (oder οὐσίᾳ) εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν. In den ersten hier verzeichneten Sätzen dieser Schrift beschreibt Philo die Hyle als jedes Ordnungsprinzips entbehrend,

was bei ihm sofort im naturwissenschaftlichen und ethischen Sinne zu verstehen ist, sagt aber nichts über deren Schöpfung, was er, wenn dies seine Ansicht wäre, hätte sagen müssen; 131 geht er auf die Urstofftheorie ohne prinzipiellen Protest ein, und endlich 170, bei der Formulierung der Dogmen am Schlusse dieser Schrift (die nach unserer Annahme das historische Hauptwerk mit der theoretischen Grundlage des Judentums einleitet), sagt er nicht nur nichts über die Schöpfung der Hyle, sondern spricht davon, dass sich Gott der ganzen (also unabhängig von ihm vorhandenen) Hyle bedient habe. Dazu gibt es nun eine Parallele in de prov. II. 50—51, von der uns der griech. Text bei Euseb., M. II. 625—626, aufbewahrt ist (m. Anm. zu dieser Stelle oben I. S. 72 ist dahin zu berichtigen, dass der Verfasser von de prov., wenn diese Schrift unecht ist, die Stelle in de opif. im Auge hatte). Diese Stelle für sich scheint zwar zu besagen (besagt aber nicht notwendig), dass Gott die Hyle aus dem Nichts erschaffen habe. Allein, wenn man die ganze laufende Diskussion, §§ 45—55, aufmerksam liest, wird es bald klar, dass auch der Philo dieser Schrift die Schöpfung der Hyle aus dem Nichts nur diskussiv in Erwägung zieht (50 Anf. ist das griech. εἰ δὴ γέγονεν ὄντως ἐκεῖνο vom (Armenier oder) Lateiner ungenau durch specialiter factae wiedergegeben, abgesehen auch davon, dass das ἐκεῖνο nicht, wie es Aucher hat, zu λεκτέον zu ziehen, sondern auf τὸ ποσόν zu beziehen ist). In der Tat, auch der Autor dieser Schrift engagiert sich durchaus nicht für die Schöpfung der Hyle aus dem Nichts, vielmehr ist er darauf bedacht, es so darzustellen, dass die Verleihung des Ordnungsprinzips an die Hyle schon an sich einen Akt hochgradiger Vorsehung bedeutet, wie dies aus dem Beispiel vom Künstler hervorgeht, der doch seinen Stoff nicht erst erschafft (48; in 49 Anfang erscheint das non solum creare et edere materiam proprium est providentiam, verum etiam conservae moderarique, quod est factum, ganz unerwartet, man würde erwarten: nicht nur Erschaffen, sondern schon das blosse Bearbeiten eines sonst vorhandenen Stoffes bedeutet Vorsehung — was übrigens zur Not auch die vorliegende lat. Uebersetzung besagt). Dahin zeigt auch das Beispiel vom Staatengründer (55, wo der Schluss wieder etwas umgebogen erscheint, wohl ebenfalls auf Rechnung der Uebersetzung zu setzen, wie 50 Anf.). Das auch abgesehen davon, dass wir es hier mit einer angefochtenen Schrift zu tun haben, die von dem hier eingenommenen Standpunkt nur als Parallele heranzuziehen ist (weitere Parallelen zu de opif. 170 s. de incorr. m. 5 Mitte u. de mundo 2 Anf.). Wir wollen daher die weiteren Stellen in den Hauptwerken verfolgen, die alle zu demselben Resultat führen: leg. all. I. 29: die Hyle wird, wie bei Arist., als ὑποκείμενον bezeichnet (allerdings ὕλη ohne Artikel). (82. 88); (19: Gott als der ποιῶν der ὕλη entgegengesetzt). 51: die Hyle als Mutter, vgl. Plato. (80); qu. det. 153: nicht nur Gott, sondern auch τὰς ὑλικὰς ἀρχάς kann niemand fliehen; qu. deus 119: γένεσις δὲ ἡ μὲν ἀγωγὴ καὶ ὁδός τίς ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι — diese allgemeine Definition von γένεσις, trotz, nicht nur, sondern gerade wegen der folgenden Anwendung auf entstehende Pflanzen und Tiere, gilt auch für die Schöpfung, besonders, wenn man sie mit de opif. 12 zusammenhält: . . . τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν . . . ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας; de plant. 3: die Homilie: Gott als Pflanzer,

in welcher Philo einen (einst wohl selbständigen) Abriss der Schöpfung gibt, wird eingeleitet: ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὐτῆς εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο, γῆν μὲν καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ μέσον ἐρρίζου κτλ. — deutlicher konnte sich Philo nicht ausdrücken, wenn er den ihm sehr unbequemen und gleichsam von seiner philosophischen Ueberzeugung aufgezwungenen Gedanken formulieren wollte, dass die Hyle ewig, und Gott nur Form- und Ordnungsprinzip ist; de ebr. 61: Gott-Vater, die Hyle Mutter (l. all. II. 51); (de conf. 85. 99); de migr. 183 (vgl. 192 u. qu. deus 119); qu. rer. 36: Gott ist: ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, φέρω kann hier nur „Besitz ergreifen "oder „tragen", „unterstützen" heissen, wenn Philo „erschaffen" hätte sagen wollen, so hätte er es anders ausgedrückt; die Wahl des Wortes (das zur Noth auch „hervorbringen", wenn auch nicht aus dem Nichts, bedeutet) entspricht nur dem Bewusstsein von der Bedenklichkeit der Anschauung). 140: διήρει (Gott durch den λόγος τομεύς) τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν und die aus ihr ausgelösten vier Elemente (vgl. Arist.). 157—160: „κατὰ γὰρ τὸν μικρὸν καὶ κατὰ τὸν μέγαν" . . . ἔκρινε (ὁ θεὸς) γεννῶν καὶ σχηματίζων ἕκαστα, μήτε δ' ἀφάνειαν ὕλης ὑφελών τι τοῦ τεχνικοῦ μήτε διὰ λαμπρότητα προσθείς. Die Künstler sind sonst von ihrem Stoffe abhängig, sei es auch nur so, dass sie gerade einen inferioren Stoff wählen, um die Grösse ihrer Kunst nur umso mehr hervortreten zu lassen. τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῷ . . . . ἐπῆνεσε δὲ ὁ θεὸς οὐ τὴν δημιουργηθεῖσαν ὕλην, τὴν ἄψυχον . . . φθαρτὴν κτλ. — das alles hat nur einen Sinn, wenn die Hyle von Gott nicht erschaffen ist (zum Gleichnis vom Künstler vgl. oben die Stelle aus de prov.). 216: τὸ γὰρ ἓν καὶ μόνον καὶ καθαρὸν ὄντως ἑβδομάδα τὴν ἀμήτορα γεγένηκεν ἐξ ἑαυτοῦ μόνου, μὴ προσχρησάμενον ὕλῃ τὸ παράπαν, das Formprinzip (die Hebdomade, den Logos, s. oben Aristob. u. w. u.) hat Gott aus sich selbst erschaffen, ohne dass dabei Hyle zu Verwendung kam, die sichtbare Welt also, bei der Hyle zur Verwendung kam, ist nicht ganz aus Gott selbst geschaffen; de fuga 8—10: die metaphysische Minderwertigkeit der formlosen Hyle bedeutet zugleich die ethische Minderwertigkeit (Laban!). (26. 148: hier spricht Philo von ἀτόμους — ἀρχάς, womit er ebenfalls die formlose Hyle meint, im Sinne von λόγος — τομεύς, vgl. übrigens noch de opif. 31 u. qu. rer. 131 — immerhin Anklänge an die Atomistik, vgl. oben I. S. 412 f. die Kapitel Israeli u. Saadja über den Zusammenh. von der Lehre von der potenziellen Hyle und der Atomistik). 198: Nur Gott ist der Quell des natürlichen und ethischen Lebensprinzips; ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν κτλ.; de mut. 46: Ein jeder weiss, dass Gott sich selbst genug war vor der Weltschöpfung, wie er es jetzt, nach der Schöpfung, ist: διὰ τί οὖν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ἢ ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν; diese Stelle kann man gegen unsere Interpretation zitieren, aber das technische μὴ ὄν beweist in der Tat mehr für als gegen; und dann φιλόδωρος setzt die Hyle als Empfängerin voraus. (122. 135): de somn. I. 76: ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποιησεν, οὐ δημιουργός μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν. Diese Stelle hielt ich, I. S. 71 A., für einen starken Gegenbeweis gegen die Ewigkeit der Hyle bei Philo, und auch jetzt mutet mich diese Stelle so an. Allein bei der überwältigenden Fülle der Gegenbeweise kann diese Stelle

nicht als entscheidend angesehen werden. Erstens mag Philo diese Schrift zu einer Zeit verfasst haben, als er noch dieser Ansicht war. Zweitens aber muss man blos, wozu man berechtigt ist, das Gleichnis von der Sonne ein wenig pressen, um es klar zu machen, dass von einer Schöpfung aus dem Nichts nicht die Rede sein kann. Gott ist mehr als die Sonne, er bringt die Dinge nicht nur zum Vorschein, wie das Sonnenlicht, sondern erschafft überdies (aus der Hyle) (Einzel-)Dinge, die früher nicht existiert haben, ja noch mehr er tut dies nicht nur als Demiurg (der einen bereits formbehafteten Stoff bearbeitet), sondern auch als Schöpfer (da er der Hyle auch die erste Form verliehen) — aber das alles hebt das in οὕτως ausgedrückte medium comparationis, dass es sich um die Verleihung des Lichts an etwas bereits unabhängig davon Existierendes handelt, nicht auf; II. (28). 45: die Schöpfungslehre, die Israel-Juda der Seele (Thamar) als Siegelring gibt, lautet: ὅτι ὁ θεὸς ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ: Hier wollte Philo offenbar sein Schöpfungsdogma formulieren. (139: Gott ist Mass- und Ordnungsprinzip. 253: Gott ist εἰρήνη, ἡ δὲ γενητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα συνεχὴς πόλεμος. καὶ γὰρ ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία! (de Jos. 126: zum Gebrauch von μὴ ὄν; de v. M. I. 198: die Egypter hielten das Wasser für das Prinzip der gesamten Schöpfung, d. h. sie haben die Existenz Gottes überhaupt geleugnet, vgl. de opif. 131); de v. M. 100; μόνος γὰρ τρὸς ἀλήθειαν ὢν καὶ ποιητής ἐστιν ἀψευδῶς, ἐπειδὴ τὰ μὴ ὄντα ἤγαγεν εἰς τὸ εἶναι — also drei Arten des Seins: Gott = wahres Sein, die Hyle = Nichtsein, die geformte Hyle = Sein (Dasein). 267: καθάπερ γάρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον, τὸν κόσμον, ἀνέφηνε (vgl. de somn. I. 76!), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ εὐθηνίαν ἐν ἐρήμῳ μεταβαλὼν τὰ στοιχεῖα κτλ. — also Schöpfung und Manna bezeichnen ein und dieselbe Tätigkeit Gottes: Verleihung der Form (vgl. Jeh. Hall. Philosophy, p. 79—80 u.); de decal. 58: καὶ γὰρ γέγονε, γένεσις δὲ φθορᾶς ἀρχή, κἂν προνοίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἀθανατίζηται, καὶ ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν. Das ist natürlich schwierig: eine für die Ewigkeit geschaffene Welt, und doch hat es in der Vergangenheit eine Zeit gegeben, in der sie nicht war! Es ist nicht so sehr das οὐκ ἦν, das man leicht auf das aktuelle Sein, das Sosein, beziehen kann, wie der Zeitbegriff vor der Schöpfung. Ich weiss dafür keine Erklärung, es sei denn die, dass sich Philo nicht anders auszudrücken wusste und dass er das Wort χρόνος hier nicht im strengen Sinne gebraucht (was durch das ποτε angedeutet sein mag). 111: von den Eltern: διότι τοὺς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντας (vgl. de spec. leg. II. 2. 225. 229; de virt. 130), also dieselbe Phrase, wie bei der Schöpfung (vgl. die Definition in qu. deus 119); de spec. leg. I. (20. 47. 327–29: Formprinzip und Hyle als die beiden Prinzipien des Seins, das eine aktiv, das andere passiv). 266: οὐδὲν γὰρ εἰς τό μὴ ὄν φθείρεσθαι πέφυκεν, d. h. nichts löst sich in die Urhyle auf (vgl. oben I. S. 353 f.); [III. 180 = I. 20 usw.; IV. 187 = de opif. 8. 9 usw., die dem μὴ ὄν hier zugeschriebenen Qualitäten können nur von einem irgendwie existierenden Prinzip ausgesagt werden; de vita cont. 1 Mitte, M. II. 472 A.: gegen die alten Urstofftheorieen wird nur geltend gemacht, dass die Hyle an sich kein Formprinzip, ἰδέα, hat, Parallele zu de opif. 131 u. de v. M. I. 198; de incorr. m. 2 Mitte: hier wird μὴ ὄν im Sinne von absolutem Nichtsein, besonders verschieden von

de spec. leg. 266, gebraucht, aber es wird auch durch οὐδαμῆ ὄντος näher beschrieben, was auch von 16 Anf. gilt, wo es sich um die Widerlegung der Ansicht vom Untergang der Welt handelt, wie dies besonders 17 Anf. deutlich ist, wo gegen die stoische Lehre vom Weltbrand geltend gemacht wird, dass ja das Feuer, und mit ihm der λόγος σπερματικός, erlöschen würde, wenn sich alles in absolutes Nichts auflösen sollte: das absolute Nichts wird eben in Abrede gestellt; Frgm. M. II. 646 E. = de prov. II. 109, s. oben; Quaest. Gen. I. 58. 64; IV. 160 E. (171); Ex. II. 33: die Hyle — materia — als Wurzel des Bösen. 69 = 73: Siquidem caeterae mundi partes. per quattuor elementa confectae sunt . . . caelum autem ex uno et eccellenti specie, quam recentes vocant quintam substantiam — also die verschiedene Disposition der verschiedenen Teile der Hyle (vgl. de deo 3—8, wo die Lehre der Urhyle, in dem hier vertretenen Sinne, systematisch entwickelt wird, mit dem Schluss: Eam quae crassior ac densior et gravior inter materios est, consumpsit in terrae substantiam etc. — ob Philo, wie später Gabirol und andere, die raumlose Ausdehnung der Urhyle lehrt, lässt sich nicht feststellen, die räumliche (stereoskopische) Ausdehnung hält er für ein dem Gedanklichen entgegengesetztes Formprinzip, de opif. 36; leg. all. I. 3), womit 88 zusammenzuhalten ist, wo die Einheit der Hyle trotz der Verschiedenheit der Teile betont wird. 122; de prov. I. 6—25: da wird unsere Frage so direkt diskutiert, dass dies allein Verdacht gegen die Schrift erweckt. Aber auch hier sind die entscheidenden Stellen 7. 8. 12. 20—23, so gehalten, dass man sie mit als Beweis für die Ewigkeit der potenziellen Hyle und die Zeitlosigkeit der Schöpfung anführen kann, obschon die Verlegenheit des Verfassers augenscheinlich ist; II. 46—55, vgl. oben zu de opif. 170]. —

Das Resultat: Es kann keinen Zweifel mehr darüber geben, dass Philo die ewige potenzielle Hyle und die zeitlose Schöpfung, also die Ewigkeit der Welt lehrt. Seine unsichere, ja schwankende Ausdrucksweise ist auf die Bedenklichkeit der Anschauung vom jüdischen Standpunkt zurückzuführen, und können wir uns darüber um so weniger verwundern, als wir derselben Erscheinung auch bei der, zu einem guten Teile von Philo beeinflussten Gabirol-Gruppe begegnen. Mit Rücksicht auf diesen Einfluss, besonders auch inbezug auf die Lehre vom Willen (der ja auch „Wort" genannt wird) bei Gabirol, mag hier noch folgende, die Zeitlosigkeit der Schöpfung begründende Stelle de prov. I. 7 verzeichnet werden: Deus enim non prius intelligere coepit, quam agere; nec unquam (tempus) fuit, quando non ageret speciebus (vel ideis) ipsis ab origine cum illo existentibus. Nam voluntas dei posterior non est, sed cum ipso est semper voluntas eius etc. —

Zum Zahlenmotiv interessiert uns zunächst das der Heptade, das wir bei Aristobul kennen gelernt haben: de opif. 89—128; leg. all. I. 1—20 (17. 18); qu. rer. 294; de fuga 173 (Sabbath-Friede); de mut. 260; de Abr. 28—30; de v. M. II. 209. 263; de dec. 96; de spec. leg. II. 56—59 (40—222: περὶ ἑβδόμης, u. — Unter dem Einfluss Aristobuls steht Philo auch inbezug auf den Zusammenhang zwischen Pesach u. Frühlingsaequinoktium: de v. M. II. 222. 232; de dec. 160—161; de spec. leg. II. 150. 204. 210; de v. cont. 8; Quaest. Ex. I. 1 u. — Sonstige Zahlenmotive: de opif. zu den einzelnen Schöpfungstagen; de plant. 117f.; de migr. 193f.; de congr. 90. 104;

3. Gott und Ideenwelt: In der Skizze des Weltbilds haben wir bereits einiges vorweggenommen, das in diesen Abschnitt gehört. Das hängt mit dem aristotelisch-dynamischen Gesichtspunkt in der Konzeption der Ideen bei Philo zusammen. Die systematische Absicht Philos ist jedoch, dass wir, unter dem delphischen Gesichtspunkt, von der Seele zur Welterkenntnis und von hier zur Erkenntnis Gottes und der Ideen kommen. Gott und die Ideen stellen das dritte und höchste Seinsprinzip, und mit den unteren zwei Reihen (Subluna und Superluna) zusammen die gesamte Triade des aktiven Seins dar. Das Triadenprinzip bildet aber nicht nur den Umfassungsrahmen des Seins, sondern auch innerhalb der einzelnen Prinzipien der Haupttriade gliedert sich das aktive Sein nach dem Triadenprinzip: die Natur gliedert sich in drei aktive Reiche: Pflanze, Tier, Mensch, der Mensch repräsentiert selbst die drei aktiven Seinsprinzipien, die sichtbare Oberwelt ferner gliedert sich in das Luftreich der Engel und Seelen, die Lunarsphäre und die superlunarische Welt. Es ist daher nur in Uebereinstimmung mit diesem Schema, wenn auch die unsichtbare Oberwelt sich in eine Triade gliedert: Gott, Logos, Ideen, und dann wieder in eine andere: Gott und die beiden Kräfte: Gnade und Gerechtigkeit oder Herrschaft.

Dieses Triadenprinzip in der Konzeption der unsichtbaren Welt bringt es mit sich, dass alle in der Seelenlehre behandelten Motive auch hier zur Geltung kommen. Hier kommen aber noch einige spezielle Motive hinzu: Zunächst das zentrale Motiv der drei theologischen Postulate, unter dessen Begleitmotiven das Dogmenmotiv und das von Gott-Alles besonders hervorragen. Unter ersterem verstehen wir die bei Philo an zahlreichen Stellen seiner Schriften hervortretende Intention, die theoretischen Grundsätze des Judentums als Dogmen zu formulieren, was bei ihm, ebenso wie bei Aristeas und anderen, innerhalb des Rahmens der von Plato formulierten drei theologischen Postulate geschieht. Unter dem Motiv: Gott—Alles verstehen wir jene deterministische Note in der Philosophie Philos, die in allem Geschehen die unmittelbare Aktivität Gottes erblickt. Aus den drei Postulaten ergibt sich die Attributenlehre, in der wir alle

---

de fuga 184. 186; de Abr. 13 f.; de vita M. II. 115 (d. verl. Schrift περὶ ἀριθμῶν); de spec. leg. II. 200 (dass.). 176: Eins = Gott; IV. 105; Quaest. Gen. IV. 110: absolute Monas, u. —

uns bekannten biblischen Attributenmotive und Schemen in eigentümlicher Verarbeitung wiederfinden. Philo hat mit sehr viel Sachkenntnis alle entscheidenden Attributenmotive der Bibel herausgegriffen und mit grossem literarischem Geschick das zentrale Dreizehnmotiv mit allen dessen Begleitmotiven als Darstellungsmotive verwendet. Ein weiteres aus den drei Postulaten und der Attributenlehre sich ergebendes Motiv ist der, weiter als der platonische gehende Antagonismus Philos gegen die bildenden Künste, und alle, auch die platonische Mythologie. Den Uebergang zur Idealverfassung endlich bildet das kosmologische Motiv im Sinne der Stoa. Es ist dies eine andere Formulierung der Gedanken von Physis und Mikrokosmos. Die Welt ist eine Megalopolis, ein Grossstaat, der Mensch soll daher ein Kosmopolit sein, was wieder nichts anderes heisst, als in Uebereinstimmung mit sich selbst und der Natur leben. Unter Megalopolis versteht Philo zunächst die sichtbare Welt, doch stellt er zugleich das gesamte Sein, sichtbare und unsichtbare Welt, unter den Gesichtspunkt der Megalopolis.

Es wird sich empfehlen, mit dem zuletzt genannten Motiv dieses Abschnitts zu beginnen. Philos Antagonismus gegen die Mythologie und die ihr dienenden Künste ist offenkundig, er geht hierin viel weiter als Plato, man findet bei ihm nichts von der eschatologischen Mythologie Platos, und obschon er mit der gesamten ihm vorangehenden griechisch-jüdischen Literatur vertraut war, geht er der materiellen Merkabalehre entschlossen aus dem Wege und interniert die Engel in der sichtbaren (obschon dem menschlichen Auge für gewöhnlich entzogenen) Welt. Die Ideenlehre hält Philo eben nicht für Mythologie, sondern für Philosophie, ja für die höhere Sophia. Und er ist dazu, nach der Modifizierung der Lehre von der Metexis, mehr berechtigt als Plato. Aber auch abgesehen davon hat das Bestreben Philos, die Mythologie aus dem Bereich des Göttlichen zu verbannen und zu einem philosophischen Gottesbegriff zu gelangen, eine mehr als rein literarisch bedeutsame Erscheinung zu Tage gefördert, die wir oben bereits berührt haben, und die uns in der Darstellung der Attributenlehre der mittelalterlichen Philosophen noch beschäftigen wird. Wir haben oben (I. S. 571 f.) die doppelte Orientierung, d. h. die mythologische Wendung in der Attributenlehre Ibn Dauds auf den Einfluss der Schriften Philos zurückgeführt. Bei einem aufmerksamen Studium der Schriften Philos ergibt sich

aber, dass wir diese doppelte Orientierung eigentlich schon bei Philo selbst finden. Freilich bei Philo lässt sich erstens die literarische Scheidung nicht so exakt durchführen, und zweitens ist auch die nichtmythologische Orientierung bei Philo nicht so philosophisch, wie bei Ibn Daud. Aber man findet bei Philo unstreitig eine doppelte Art, die Attributenfrage zu behandeln. Wir können die eine, die wir die erste nennen wollen, als die philosophische, die andere als die mythologische bezeichnen. Philo steht in beiden unter biblisch-platonischem Einfluss, in der ersten unter dem Einfluss jener Partieen der Bibel, die wir als die komparativ philosophischen, aller Mythologie abholden erkannt haben, und dem der ebenfalls biblischen, aber von Plato exakt formulierten drei theologischen Postulate, in der zweiten unter dem Einfluss der mythologischen Partieen der Bibel und unter dem der ebenfalls biblischen, aber von Plato philosophisch vertieften, zugleich aber auch weiter mythologisierten Ideenlehre. Denn die Ideenlehre ist bei Philo, in noch eminenterem Sinne als bei Plato, eine Konzeption der Attributenlehre.

Der Ausgangspunkt sind die drei theologischen Postulate, wie sie Plato (im zehnten Buch der Gesetze) aufstellt und deduziert: Existenz der Götter, deren Fürsorge für die Welt, oder Vorsehung, und deren Unbestechlichkeit. Philo brauchte nur statt „Götter", die ja auch Plato nur dem allgemein griechischen Sprachgebrauch zuliebe statt des Einen, zu dem die Deduktion hindrängt, setzt, „Gott" zu sagen, um sofort biblischen Grund unter seinen Füssen zu fühlen. Das gab aber auch Philo einen Vorsprung vor Plato in der Richtung auf den reinen philosophischen Gottesbegriff. Auch bei Plato geschieht die Deduktion unabhängig von der Ideenlehre, doch konnte Philo, auf dem monotheistischen Boden der Bibel stehend, den Gottesbegriff reiner und sicherer herausarbeiten. Indem er auch den aristotelischen Beweis für das Dasein Gottes im Sinne der Metaphysik benutzt, formuliert er nicht nur den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes, sondern auch den sehr interessanten erkenntnistheoretischen oder erkenntnistheoretisch-kosmologischen, und, bei der engen Verbindung der Ethik mit allen Problemen der Philosophie, besonders der Erkenntnistheorie, bei Philo, treten auch schon die entscheidenden Momente des ethischen Beweises in die Erscheinung; dies umsomehr, als ja, von der exakt philosophischen Form abgesehen, der biblische Beweis für das Dasein Gottes stets der ethisch (-geschichtlich)-kosmologische ist.

Dem entspricht es auch, dass Philo diese Beweise von grossen Persönlichkeiten in der Geschichte Israels vertreten lässt, von Abraham gegen die Chaldäer und (von Joseph und) Mose gegen die Egypter, also von Persönlichkeiten, die mit einem neuen ethischen Programm aufgetreten sind. Diese Deduktion führt nun zu einem strengen philosophischen Gottesbegriff. Philo eignet sich die dem Pythagoräer Philolaos zugeschriebene, offenbar aber von Platos Parmenides beeinflusste und also nicht von Philolaos herrührende Definition Gottes an. „Es gibt einen Führer und Beherrscher aller Dinge, einen Gott, den ewig-seienden, einzigen, unbeweglichen, sich selbst gleichen, von allen anderen Dingen verschiedenen“ (de opif. 100). Im Zusammenhang mit der Ideenlehre Platos zeigt sich eine gewisse Schwankung in der Orientierung bei Philo. Bald identifiziert er Gott mit der Idee des Guten, bald wird Gott mit grosser Emphase über die Idee des Guten, oder über das Gute schlechthin, hinausgehoben. Im ganzen jedoch bleibt es bei dem strengen Gottesbegriff. Und da sah sich Philo bald zwei Schwierigkeiten gegenüber, die schon vor ihm Aristobulos behandelt hat. Erstens die anthropomorphistische Sprache der Bibel, und zweitens die Beziehung, in die Gott durch seine Tätigkeit als Schöpfer und Leiter zu Welt und Mensch gesetzt wird. Es sind dies die beiden Hauptgesichtspunkte in der Diskussion der Attributenlehre, die wir in der Philosophie des Mittelalters wiederfinden werden. Philo war nun Philosoph genug, die erste Schwierigkeit, eingehender als vor ihm Aristobulos, in philosophisch annehmbarer Weise zu lösen. Der Versuch jedoch, auch das andere, das eigentliche, schwierige Attributenproblem zu lösen, führte ihn auf die Ideenlehre Platos und zur mythologischen Orientierung. Diese Abgrenzung gilt aber nur für den Ausgangspunkt. Es ergibt sich dann das eigentümliche Verhältnis: die philosophische Orientierung geht vom exegetischen Problem aus, löst es in einer philosophisch annehmbaren Weise so, dass auch die Lösung des philosophischen Problems wenigstens angebahnt wird. Die mythologische Orientierung geht vom eigentlich philosophischen Attributenproblem aus, löst es in mythologischer Weise, zieht aber die Konsequenzen auch für das exegetische Problem, indem sie nicht nur den durch die philosophische Orientierung nicht gelösten Rest (die Stellen über Engel) aufarbeitet, sondern überhaupt eine dieser parallelen Lösung bietet:

Die philosophische Orientierung: Für die Behandlung des Gottesbegriffs in der Bibel legt Philo, in Anlehnung an

Num. 23,19: „Gott ist nicht ein Mensch“ und Deut. 1,31: „Wie ein Mensch seinen Sohn züchtigt (oder erzieht)“, zwei Grundsätze nieder, auf die er sich oft als auf solche beruft. In ihrer Lehre von Gott verfolgt die Bibel einen doppelten Zweck, erstens den eigentlichen letzten Zweck, den Menschen den richtigen philosophischen Gottesbegriff beizubringen, zweitens aber auch den pädagogischen Zweck, die Menschen zur Erfassung dieses Gottesbegriffs zu erziehen. Philo benutzt hier auch den Gedanken von den verschiedenen Menschenklassen: Die Thora lehrt den reinen philosophischen Gottesbegriff denen, welche die Materie überwunden und die Fähigkeit erreicht haben, das Geistige mit dem Geist zu erfassen, drückt sich aber anthropomorphistisch aus — ein Ausdruck, der uns in der griechisch-jüdischen Literatur zuerst bei Philo begegnet und von ihm geprägt zu sein scheint — um auch jene zu erziehen und zurecht zu weisen, die nicht fähig sind, vom Materiellen abzusehen und das rein Geistige zu erfassen. In diesem Zusammenhang pflegt Philo den philosophischen Gottesbegriff sehr rein herauszuarbeiten: Gott ist erhaben über Zeit und Raum, er wird nicht vom Raum umfasst, vielmehr ist er es, der die Welt in geistiger Weise umfasst. Er unterscheidet, wenn auch noch nicht so kunstgerecht, wie die Philosophen des Mittelalters, zwischen Wesensattributen und Aktionsattributen. Von den Wesensattributen können wir nur das des Seins und das Urattribut = Schöpfer adäquat erkennen. Durch den kosmologischen Beweis werden wir zur Erkenntnis der Existenz eines aktiven Prinzips geführt. Die Tatsachen, die uns zum kosmologischen Beweis führen, sind die Aeusserungen der Aktionsattribute Gottes. Unter diesen letzteren versteht man die Manifestation des Göttlichen in der Welt des Geschehens, in Natur und Geschichte. Erst die aufmerksame Betrachtung dieser, die der Mensch von seiner eigenen Seele und seinem eigenen Leben aus in Angriff nimmt, führen zur Erkenntnis, dass es ein höchstes Wesen gibt, dessen Urattribut Aktivität, aktuell und aktiv Seiend ist. Das ist durch den Gottesnamen אהיה, der Seiende, ausgedrückt. Das will sagen, dass Gott seinen Namen, d. h. sein Wesen (unter dem Kratylos-Gesichtspunkt deckt der Name das Wesen), den Menschen nicht geoffenbart hat. Damit aber die Menschen Gott anrufen können, hat er ihnen die zwei umfassendsten Aktionsattribute geoffenbart, das Attribut der Herrschaft (Gerechtigkeit, Macht) unter dem Namen Herr (κύριος — יהוה) und das

der Gnade unter dem Namen Gott (θεός — אלהים). Es ist dies dieselbe Auffassung, wie wir sie in der talmudischen Literatur finden: JHVH ist das Attribut der Gnade (מדת הרחמים), Elohim das der Gerechtigkeit (מדת הדין), nur dass Philo, von der Septuaginta abhängig, die Namen mit einander verwechselt, weil das griechische Kyrios eben besser für das Attribut der Herrschaft passt. In diesem Zusammenhang sind die Attribute nicht als Mittelwesen, sondern als Manifestationen der göttlichen Aktivität aufzufassen. Denn im Grunde ist alle Aktivität unmittelbar auf Gott zurückzuführen. Philo geht hierin fast bis zur Vernichtung der menschlichen Willensfreiheit, fast, aber nicht ganz, denn er ist darauf bedacht, sich stets so auszudrücken, dass der Nachdruck stets nur auf der Negierung und Zurechtweisung des menschlichen Uebermuts zu liegen kommt, dass selbst in ethischen Errungenschaften der Mensch die göttliche Hilfe dankbar anzuerkennen habe. Und selbst zur Erklärung des Bösen in der Welt wird in diesem Gedankengang auf die Mittelungstheorie verzichtet. Die Materie ist der Ursprung des moralischen Uebels, für das natürliche Uebel hingegen wird die Materie nicht verantwortlich gemacht. Von Gott freilich kommt nichts Böses, aber die Uebel in der Welt sind eben nichts Böses, wenn man sie nur richtig beurteilt und erfasst. Sofern sie den Ungerechten (der aber manchmal gerecht zu sein scheint — dieses platonische Motiv verwendet Philo sehr häufig) treffen, sind sie eben kein Uebel, vielmehr ein Gut, im Sinne des platonischen Gedankens von dem Guten, das wir den Feinden, d. h. den Ungerechten, schulden. Wo sie aber wirklich Unschuldige treffen, da gibt es natürlich ein Problem, aber es ist durchaus nicht unlösbar, dahin gehören die zahlreichen Partieen zur Verteidigung der Gerechtigkeit in den Werken Philos (wohin besonders die Schrift über die Vorsehung gehört, welche diese Fragen im Zusammenhang der theologischen Postulate behandelt, und im ganzen in den philosophischen Gedankengang fällt; die beste Analyse dieser Schrift findet man bei Barth, der sich hierbei seiner eigenen vorzüglichen Darstellung dieses Gegenstandes bei der Stoa bedient, dem Gesichtspunkt Philos von den drei Postulaten aber durchaus nicht gerecht wird). Damit ist aber bereits auch die Lösung des philosophischen Attributenproblems angebahnt: Die Beziehung Gottes zu Welt und Mensch ist stets dieselbe, die der Güte (die wirkliche Formulierung dieser Lösung ist erst mit Hallewi erreicht worden, s. Jeh. Hall. Philosophy p.

79). So viel von Gott dem Sein und der Aktivität nach. Dem Wesen, d. h. der Substanz nach ist Gott unerkennbar. Philo betont dies sehr oft, wobei er dieselben Schriftstellen behandelt, wie wir sie in diesem Zusammenhang bei den Philosophen des Mittelalters finden, wie die Bitte Moses um Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes und ähnliche (was überhaupt von der Auswahl der Schriftstellen in der Attributenlehre gilt). Und oft hat es den Anschein, dass Philo von absoluter Unerkennbarkeit Gottes der Substanz nach spricht. Andere Stellen jedoch, besonders diejenigen, in denen Philo die Unerkennbarkeit Gottes durch unsere Unkenntnis von der Substanz und sogar den Funktionen unserer eigenen Seele beweist, sowie besonders der allgemeine delphische Gesichtspunkt, sprechen entschieden dafür, dass Philo dahin zu verstehen ist, dass der Mensch die Substanz Gottes nicht so erfassen kann, um es durch Worte auszudrücken, dass er aber wohl in der Lage ist, mit seinem Geiste von Gott so viel zu erfassen, als zu wissen, dass Gott der Geist, die Sophia, der Welt ist, wenn er auch natürlich nicht in der Lage ist, das Wesen dieses Geistes adäquat zu erfassen, oder gar in Worten auszudrücken. In diesem Gedankengang ist aber das dritte aktive Seinsprinzip im Universum von Gott allein repräsentiert.

Die beiden zentralen Aktionsattribute: Herrschaft und Gnade, sind natürlich das Zentrum des Dreizehnmotivs und sind von allen anderen biblischen Attributenmotiven und Schemen begleitet. Und in der Tat lässt sich auch hierin die hier verfolgte doppelte Orientierung wahrnehmen. Was in der philosophischen Orientierung homiletische Figur ist, das wird in der mythologischen zu Personifikation verdichtet. Doch wird es, dieser Unterschied in Evidenz gehalten, genügen, wenn wir diese Motive nur bei der mythologischen Orientierung entwickeln.

Die mythologische Orientierung: Diese Orientierung geht, wie gesagt, vom eigentlichen Attributenproblem aus: Wie soll man das Viele aus dem Einen erklären, d. h. wie soll man das Eine in Beziehung zum Vielen setzen, ohne dessen Einheit dadurch aufzuheben. Als Antwort auf diese Frage kommt die Lehre von dem Logos, den Ideen und den personifizierten Attributen, den durch die beiden Namen Gottes ausgedrückten Dynameis. Die Logoslehre findet sich, wie wir gesehen haben, bereits in den spätbiblischen Schriften und in den ältesten Apokryphen, die hierbei, wie oben dargelegt, an die altbiblische Lehre von der

Weisheit Gottes anknüpften, die sie, unter dem Einfluss Platos, als den Logos, die Zusammenfassung aller Ideen, personifizierten. Die Ideenlehre im einzelnen lehren sie nur für die Schöpfung des Menschen im Ebenbild und das himmlische Heiligtum (manche auch, wie wir gesehen haben, für Thora, Sabbath und vielleicht auch Israel). In der Verwendung des Logos und der beschränkten Ideenlehre unter dem Gesichtspunkt der Mittelungslehre zur Lösung des Attributenproblems bedeutet also Philo keine Neuerscheinung. Noch weniger ist dies der Fall inbezug auf die Verwendung der beiden Dynameis, da der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gnade das Zentralmotiv in der Entwickelung der biblischen Attributenlehre abgegeben hat. Neu ist nur die Schlussfolgerung Philos vom Besonderen, dem Menschen und dem Heiligtum, auf das Allgemeine, das Universum. Denn Philo besteht hier darauf mit ganz besonderem Nachdruck, dass er nichts eigenes, sondern eben das vorträgt, was Mose ausdrücklich lehrt. Diesem geschichtlichen Sachverhalt entsprechend lässt sich denn auch die diesbezügliche Spekulation wiederum in zwei verschiedene Typen teilen, von denen der eine, als die traditionelle Spekulation darstellend, der traditionelle, der andere als der speziell philonische bezeichnet werden kann. Diese beiden Typen erscheinen in den Schriften Philos oft isoliert, oft aber auch in Kombination. Als Muster des ersten Typus können wir die kleine Schrift über Gott (s. oben) ansehen: Im Anschluss an Gen. 18,2 beginnt Philo mit seiner oft betonten Lehre, dass man Gott mit den Augen des Geistes, unter Anleitung des delphischen Gesichtspunkts, erfassen kann (1 u. 2). Man gelangt so zur Erkenntnis Gottes als das aktive männliche und der Materie als das passive weibliche Prinzip (3). Gott, dem Wesen nach unerkennbar, hat keinen eigentlichen Namen ausser אהיה, das oder der Seiende, schlechthin. Die Namen „Gott“ (Elohim) und „Herr“ (JHVH) bezeichnen die zwei Mittler, die Dynamis der Schöpfung (was bei Philo auch für Gnade steht — die Ursache der Schöpfung ist die Güte Gottes, de op. 21) und die der Herrschaft (Gerechtigkeit). Die drei Männer, die Abraham erschienen sind, bedeuten eben die Offenbarung dieser Trias (vgl. de Abr. 12f. u. Quaest. Gen. IV. 2). Doch so (und diese Wendung geht über die genannten zwei Stellen hinaus, wo Gott selbst als der Führer der zwei anderen, in denen er, da sein Wesen unerfasslich ist, dem Weisen, so er ganz (geistiges) Auge ist, erscheint, als einer der drei bezeichnet wird), dass Gott selbst über jede Erscheinungsform erhaben

ist. Die drei Männer bedeuten vielmehr den Logos, als direkten Vertreter des unerfasslich Seienden, und die zwei Dynameis. Und das ist auch im Heiligtum symbolisiert, wo das Wort Gottes über den beiden Cherubim sich offenbart. Es ist dies der Logos über den beiden Dynameis, seinen beflügelten Erscheinungsformen, die das All durchfliegen und durchdringen (3. 5). Das bedeutet auch die Merkabavision Jesajas. Die Cherubim sind die Ideen (von einer, der sichtbaren Welt entsprechenden Ideenwelt wird hier nicht gesprochen), durch die Gott die Hyle formt. Gott wird deshalb (Deut. 4, 24 u. auch in Jesajas Berufungsprophetie angedeutet) „ein verzehrendes Feuer" genannt, weil er die Steresis der Hyle verzehrt, indem er sie mit dem Ordnungsprinzip durchdringt, wie wir auch von einem Künstler sagen, dass er so und so viel Stoff verbraucht, womit wir nur sagen wollen, dass er den Stoff mit dem Formprinzip durchdrungen hat. Und das mögen auch manche Philosophen (die Stoiker) gemeint haben, wenn sie vom Urfeuer sprechen, aus dem schöpferische Samen (σπερματικοὶ λόγοι) entstehen (6. 7). Die sechs Flügel aber weisen auf die verschieden disponierten verschiedenen Teile der Hyle hin, aus denen, als sie durch das Ordnungsprinzip durchdrungen worden sind, die vier Elemente und die Quintessenz entstanden sind (7f.; vgl. oben). Als Muster des zweiten Typus, das heisst der Ideenlehre ohne Verbindung mit den Dynameis, können wir die Entwickelung der Ideenlehre in der Schrift über die Schöpfung ansehen (obschon auch da, § 21, die Verbindung angezeigt ist; es gibt noch andere Stellen von reiner Ideenlehre, aber weniger umfassend, in hervorragenden Stellen aber ist die Kombination überwiegend). Als Muster der Kombination können die ersten sieben Abschnitte der Schrift über die Welt bezeichnet werden (der Rest ist eine Kompilation aus der Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, s. oben). Diese Schrift ist nicht echt, aber sie gibt einen guten systematischen Abriss des philonischen Weltbilds im weitesten Sinne (Gott, Ideen und sichtbare Welt umfassend). Dieser Abriss ist sowohl inbezug auf Vollständigkeit der Gedanken, wie auch, und besonders, inbezug auf prinzipielle Vertiefung und Motivenkolorit sehr mager ausgefallen, was wir in unserer Skizze nach Möglichkeit nachzutragen suchten. Gleichwohl wird eine gedrängte Wiedergabe dieses Abrisses uns nicht nur das Muster der Kombination der beiden Typen der mythologischen Orientierung vorführen, sondern darüber hinaus noch einen wertvollen Dienst leisten. Die von uns unter

dem delphischen Gesichtspunkt gezeichnete Skizze von unten nach oben, nach der ratio cognoscendi, wird hier (wie übrigens auch in de opificio mundi und, andeutungsweise, auch in de deo) von oben nach unten, nach der ratio essendi, gezeichnet. Es gibt aber gewisse Momente, die in der einen, und andere, die in der anderen Betrachtungsweise prägnanter hervortreten. Das rechtfertigt folgenden, über den augenblicklichen Zweck hinausgehenden Auszug:

Mit dem Homerzitat Aristoteles (Metaph. XI,12 Schluss): „Nicht gut ist die Vielherrschaft, Einer nur soll Herr sein, Einer König" (vgl. legatio 22 Anf.) eröffnend und, indem dies auf die Welt als Monarchie (s. w. u.) übertragen wird, die Einheit Gottes deklarierend, wird fortgefahren: „Gott ist Einer, aber er hat zwei Dynameis. Durch diese Dynameis ist die unkörperliche und gedanklich erfassbare Welt hervorgebracht worden, der Archetypus dieser erscheinenden (Welt), bestehend aus unsichtbaren Ideen, entsprechend dieser, den (sinnlichen) Augen sichtbaren Welt (oder: „ . . . gedanklich erfassbaren Welt . . . . . wie diese den Augen sichtbare Welt)". Das ist es, was Abraham, die Weisheit der Chaldäer verlassend, erkannt hat. Er erkannte (durch Beweis) die theologischen Postulate, dass es eine aktive Ursache geben müsse, da die Hyle an sich das Prinzip der Unordnung in sich enthält. Durch das Prinzip der Ordnung entstand aus der Hyle das Reich der vier Elemente, umgeben vom Reich des Aethers (1). Das sind die Wurzeln der grossen Pflanzung (vgl. de plantatione), festbegründet, die ganze Hyle umfassend (s. letzte Anm. zur Frage der Ewigkeit der Hyle), von einem ewigen, unabänderlichen göttlichen Gesetz beherrscht und getragen, so dass die Elemente einander nicht ihrer Natur entfremden. Und in einem jeden der Elemente erschuf er die ihm entsprechenden Wesen, besonders auch im Luftreich (im Aether) Engel, Daimonen und Seelen, die ja ihrem Wesen nach ebenfalls Engel sind, von denen manche für eine gewisse Zeit in einen Körper herabsteigen und den Menschen bilden, den Menschen, der, im Ebenbild Gottes geschaffen, eine himmlische Pflanze auf Erden ist, weshalb er allein von allen Lebewesen den Kopf nach oben trägt, um den Himmel betrachten zu können. Von den vier Reichen der Natur kommt der untersten, anorganischen, nur eine dynamische Kraft, dem nächsten, dem Pflanzenreich, eine Natur, die ernährende und keimende Seele, dem dritten, dem Tierreich, auch die fühlende und vorstellende Seele, die höchste aber, die Verstandesseele, ist

dem Menschen zuteil geworden. Diese Seele allein ist mit Willensfreiheit ausgestattet, der göttlichen Eigenschaft, die den Menschen zur Gotteserkenntnis und dazu führt, seiner Bestimmung auf Erden sich bewusst zu werden, die darin besteht, gegen die Ananke, das Prinzip der Hyle, anzukämpfen und dem Geiste immer wieder zum Siege zu verhelfen (2—5). Der Mensch stellt eine Pflanze im Kleinen dar, den Mikrokosmos, in allen Teilen dem Makrokosmos entsprechend, da er alle aktiven Seinsprinzipien in sich vereinigt, deren höchstes seine Vernunft ist (6). Der Mensch ist das von Gott gepflanzte Paradies (in welchem die aktiven Seinsprinzipien die Tugendattribute darstellen — so ist nach der Paradies-Homilie in de opif., leg. all. I u. sonst zu ergänzen; diese Stelle ist sehr abrupt). Aber nicht seiner selbst willen hat Gott dieses Paradies gepflanzt, da er sich selbst genügt, keines Dinges ausserhalb seiner selbst bedarf (das dritte Postulat!). Ist er ja der wahre Vater und Schöpfer und Epitropos (die ersten zwei Postulate!) des Himmels und der gesamten Welt. Weshalb auch Mose sagt, dass Gott die Ewigkeit beherrscht in alle Ewigkeit (Ex. 15. 18). Dem Bedürfnis nach etwas, was noch nicht da (oder gegenwärtig) ist, liegt der Zeitbegriff zugrunde. Aber die Zeit ist blos eine Begleiterscheinung der Bewegung, also ein Erzeugnis dieser Welt. Bei Gott aber gibt es nicht Zeit, sondern den Archetypus der Zeit, die Ewigkeit, in der es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern ausschliesslich nur Gegenwart gibt (7).

Ergänzen wir die in diesem skizzenhaften Bilde zwar mit der Attributenlehre in innigste Beziehung gesetzte, aber sonst mehr angedeutete als ausgeführte Ideenlehre aus den übrigen Schriften, vorzüglich aus den beiden Hauptwerken Philos: Die Ideenwelt ist eine Schöpfung Gottes, da sie aber über Zeit und Raum gleich Gott erhaben ist, da Gott der geistige Raum der Ideenwelt und der Logos der geistige Raum der Ideen ist, da überhaupt die zehn Kategorieen nur ein Abbild der Ordnungsprinzipien in der Ideenwelt sind (weshalb sie den, alle Tugendattribute und Seinsprinzipien umfassenden Zehn Geboten entsprechen), kann hier Schöpfung nur im Sinne von Seinsprinzip bedeuten: Gott ist das Seinsprinzip der Ideenwelt und das Prinzip des Werdens oder des aktuellen Seins der Hyle. Die Ideenwelt, bald mit dem Logos identifiziert, bald von ihm als ihrer Spitze deutlich geschieden, stellt die Sophia Gottes dar. Daraus,

besonders in der Loslösung des Logos von der Ideenwelt, ergibt sich bei Philo in weit höherem Grade als bei anderen Schriftstellern der griechisch-jüdischen Literatur eine Trübung des Gottesbegriffs. Das rührt von der Verwendung des vom Hause aus zur Lösung des Beziehungsproblems bestimmten Mittelungsgedankens zur Glättung gewisser exegetischer Schwierigkeiten, besonders solcher, wo in einer und derselben Stelle bald Gott, bald ein Engel als die handelnde Person auftritt. Das führte Philo dazu, dem Logos den Namen „Gott" oder „zweiter Gott" beizulegen (wozu wir später eine Parallele bei Ibn Daud haben), was immerhin sehr bedenklich ist (vgl. erste Anm., zur Echtheitsfrage der Quaestiones, u. nächste Anm.). Das Wesen des Logos und der Ideen besteht im Ordnungsprinzip, das sie in die Hyle bringen, wofür Philo sehr viele Bezeichnungen hat (s. Anm. zum ersten Abschnitt, zu τάξις usw.). Die Lehre der Metexis modifiziert Philo, den Gedanken der Stoa von den σπερματικοὶ λόγοι benutzend, so, dass er dem Einwand Aristoteles insofern entgeht, als er ein exempelum praesens der Ideen in den Dingen als dynamische Kräfte annimmt. Der Forderung Aristoteles, dass die Entelechie eines Dinges gänzlich in ihm selbst interniert sein müsse, entspricht Philo nicht: die eigentlichen Entelechieen der Dinge sind ausserhalb dieser in raumloser Existenz. Wir sehen nun jetzt, in welcher Weise der Einfluss Platos, Aristoteles und der Stoa auf das (im letzten Grunde biblische) Prinzip der Philosophie Philos zu verteilen ist: In seiner gesamten Philosophie in beiden Orientierungen steht Philo auf dem Boden der, Plato und Aristoteles (in der Metaphysik) gemeinsamen Lehre von der ewigen potenziellen Hyle. In der mythologischen Orientierung erscheint der Einfluss Platos von Aristoteles prinzipiell modifiziert. In beiden Orientierungen kommt noch der Einfluss der Lehre der Stoa von Urfeuer und Ursamen auf die sprachliche Formulierung hinzu.

In beiden Orientierungen aber, unter Beibehaltung der oben getroffenen Unterscheidung zwischen homiletischer Symbolik und realer Personifikation, und in allen drei Typen der mythologischen Orientierung steckt Philo tief in der biblischen Attributenlehre und verwendet alle uns aus der Bibel und der griechisch-jüdischen Literatur bekannten Attributenmotive und Schemen in einer schier unkontrollierbaren Fülle und Variation. Doch sind diese Motive so eng mit den Gedanken Philos über die Idealverfassung verbunden, dass sie (und folglich auch die Anmerkungen

zum gegenwärtigen Abschnitt) besser im Zusammenhang mit dieser vorgebracht werden können. Den Uebergang bildet das stoische Motiv vom Kosmopolitismus. Die Welt ist nach Philo, im höheren Sinne als bei der Stoa, als Megalopolis, als Grossstaat, aufzufassen. Die Welt ist eine Monarchie, mit dem wahrhaft Einen, weil geistigen Gott an der Spitze. Staat und Individuum müssen daher ihre Verfassung im Einklang mit der kosmischen Verfassung einrichten. Damit berühren wir bereits ein Zentralmotiv des folgenden Abschnitts, das der Homoiosis.

4. Idealverfassung in Geschichte und Gesetz: Die Zentralmotive dieses Abschnitts sind: die Homoiosis Theo, der Klassengedanke, die Thora als Logos (mit dem Nebenmotiv der phönizischen Sage) und die damit zusammenhängenden Motive von Phylax (mit dem Nebenmotiv vom Staat als Herde, oder als Haushalt, und vom Gesetzgeber als Arzt), Depositum und συμφέρον. Den Rahmen der Darstellung bilden die Umfassungsmotive: Die beste Verfassung als parallel der führenden Tugend und die schlechteste Verfassung als parallel der stärksten Leidenschaft, die Auserwählung und Mission Israels und das messianische Zeitalter.

Wie das Ziel der Ethik, so ist auch der Weg zu einem ethischen Lebenssystem für Staat und Individuum die Homoiosis Theo. Es ist dies ein Gedanke, den Philo (unter Benutzung derselben Schriftverse, wie in der talmudischen Literatur) immer wieder und wieder betont. Der Gedanke ist altbiblisch, aber Philo kombiniert ihn mit der platonischen Homoiosis und vertieft ihn noch mehr als Plato unter dem delphischen Gesichtspunkt. Gott und die beiden Dynameis sind die drei aktiven Prinzipien des Seins. Die Durchdringung der Hyle durch diese Prinzipien bedeutet die Unterwerfung derselben unter das Gesetz im naturwissenschaftlichen und ethischen Sinne zugleich. Es ist eben ein und dasselbe Gesetz unter verschiedenem Gesichtswinkel besehen. Das ist der Rechtstitel und die tiefere Bedeutung der Homoiosis: Das Naturgesetz bedeutet die Herrschaft Gottes, des Welt-Nus, in der Natur, das ethische Gesetz bedeutet die Herrschaft des mikrokosmischen Nus in der Welt des menschlichen Handelns. Das Gesetz ist, gleich dem Tugendattribut Dikaiosyne, der umfassende Ausdruck für die Geltung der Berufseinheit. Die Würde des Naturgesetzes besteht in der Herrschaft des zum Herrschen, und in dem Beherrschtwerden des

zum Beherrschtwerden Berufenen. Das gilt auch von der Ethik: Das Wesen der Idealverfassung in Individuum und Staat besteht in der richtigen Verteilung der Rollen. Im Individuum soll der Nus herrschen und die anderen aktiven Seelenprinzipien durchdringen. Der Staat soll nach dem Muster der Megalopolis eingerichtet werden. Diesen Gedanken, der der platonischen Ständeordnung zugrunde liegt, modifiziert Philo nach zwei Richtungen hin. Die platonische Ständeverfassung konnte, auch abgesehen davon, dass sie den mehr demokratischen Prinzipien Philos nicht entspricht, in die jüdische Theokratie nicht hineininterpretiert werden. Aber die Institution der Phylakes passt gut hinein. Die Priester und Leviten waren die Wächter des Heiligtums, des Zentrums der jüdischen Verfassung. Die Priester waren aber auch die Richter und Verkünder des Gesetzes, der Hohepriester hatte über Krieg und Frieden mitzubestimmen — ideale Phylakes im platonischen Sinne. Die zweite Modifikation vollzieht sich bei Philo unter dem Einfluss der Stoa. Die Stoa teilt die Menschen im allgemeinen in Strebsame und Schlechte (σπουδαῖοι und φαῦλοι), ferner, um neben dem Ideal des Weisen auch noch anderen die Möglichkeit eines ethischen Lebens zu lassen, in Weise (σοφοί) und Fortschreitende (προκόπτοντες), um die Unreifen (identisch mit den φαῦλοι) als dritte Klasse folgen zu lassen. Und auch dabei blieb es nicht, eine jede dieser Hauptklassen wird nach gewissen Prinzipien in Unterklassen eingeteilt. Diesen Gedanken hat sich nun Philo angeeignet, doch geht er in dem Ausbau desselben seine eigenen Wege. Zunächst geht er in der wissenschaftlichen Begründung der Klasseneinteilung mehr auf Plato zurück, von dessen Einteilung der Menschen unter dem Gesichtspunkt der Differenzierung von Episteme und Agnoia auch die Stoa ausgegangen ist. In der Hauptsache macht sich bei Philo die Vierteilung geltend, und zwar, Philo lässt darüber keinen Zweifel, auf Grundlage der platonischen Vierteilung, die wir oben als eine mehr gekünstelte Weiterentwickelung der ursprünglichen Zweiteilung erkannt haben. Philo bindet sich aber an keines dieser Schemen, sondern richtet sich hier mehr nach dem Material, das ihm die Bibel, besonders der Pentateuch, in Geschichte und Vorgeschichte der jüdischen Verfassung an die Hand gibt. Und auch dabei bleibt es nicht: Philo lässt sich dabei von den lockenden homiletischen Eingebungen des Augenblicks tragen und entwickelt eine Fülle von Beziehungen und Differenzierungen, die

sich einer strengen prinzipiell belangreichen systematischen Darstellung hartnäckig entziehen. Folgt man jedoch dem Hauptgedanken, so will Philo sagen, dass die Vorgeschichte der jüdischen Verfassung alle Momente zur realen Darstellung brachte, die in einer Idealverfassung berücksichtigt werden sollen, und in der jüdischen Verfassung auch tatsächlich berücksichtigt erscheinen:

Schon in der Urgeschichte zerfällt das Menschengeschlecht in zwei Hauptgruppen, in die der Guten und der Schlechten, die ersteren (von Abel, dann aber) von Scheth repräsentiert. Mit Scheth beginnt die erste Trias der das ungeschriebene lebendige Gesetz, den Archetypus des geschriebenen Gesetzes darstellenden Individuen. Sie stellen, im Gegensatz zu den drei ursprünglichen Seelenaffekten, Furcht, Schmerz und Hedone, die drei positiven Tugenden des Geistes dar: Hoffnung, Bussfertigkeit und Gerechtigkeit (vgl. oben). Hoffnung vertritt hier das Prinzip der Gnade, und die erste Trias steht bereits im Dreizehnmotiv. Die zweite Trias wird von den Patriarchen dargestellt: Abraham ist der Weise durch Unterricht und Erziehung, die Tugend ist nach Philo eben lehrbar wie ja auch nach Plato (s. oben). Isaak ist der automatische, geborene Weise, dessen Name, Jizchok, Freude (χαγά) bedeutet, wie die selige Stimmung des vollkommenen Weisen auch von der Stoa bezeichnet wird. Jakob ist der Weise durch Askesis, durch Uebung. Er fängt mit einer ziemlich mittelmässigen Stufe an, erreicht aber die höchste Stufe der Sophia, was durch seinen Namen Israel, der Gottesseher, ausgedrückt wird. Auch Abraham hat zur Bezeichnung der Veränderung zum besseren durch Unterricht eine Namensänderung erfahren, Isaak hingegen, der geborene Weise, hat den ersten Namen beibehalten. Und nicht nur in der Aenderung der Namen der Patriarchen kommt die verschiedene Rangklasse zum Ausdruck, sondern auch in verschiedenen Namen Gottes. Auch dieser ändert sich gleichsam je nach der Rangklasse dessen, den Gott seiner Gnade würdigt. Es geschieht das, nach Philo, der hier das uns bekannte mit den verschiedenen Gottesnamen spielende Attributenmotiv in sehr interessanter Weise variiert, durch verschiedene Namen, durch die Namen der Dynameis, stets der Rangklasse entsprechend. Dann kommt Joseph, der sich für seinen Herrscherberuf als Hirte und Hausverwalter vorbereitet. Denn der Staat ist (nach Bibel, Homer und Plato) eine grosse Herde, oder auch ein grosses Haus. Ein jeder dieser Archetypen vereinigt in sich alle Tugendattribute, obschon ein jeder von ihnen eine der-

selben in ganz spezieller Weise darstellt. In ihrer höchsten Potenz jedoch erscheinen all diese Tugenden in jenem Archetypus des Gesetzes, der in aller Wirklichkeit das Ideal des Herrschers war und dieses hohe Amt auch ausübte. In den vier Gaben, mit denen Mose begnadet worden ist: Königtum, Gesetzgebung, Priesterschaft und Prophetie, erschien alles vereinigt, was zur Hervorbringung der Idealverfassung an Vorbereitung nötig war.

All das ist durch Individuen dargestellt worden, obschon das Ziel eben die Idealverfassung des Staates war. Das entspricht der Lehre von der Einheit der Tugend, besonders in deren höchstem Exponenten, der Dikaiosyne, in Staat und Individuum. Mit Mose und den Israeliten war jene Stufe in der Entwickelung der Weltgeschichte erreicht, auf der der Idealstaat in die Erscheinung treten konnte und sollte. Es ist dies der heilige Staat der Israeliten, das Königtum Gottes, wie Philo, den von Josephus geprägten Ausdruck „Theokratie" vorbereitend, die jüdische Verfassung nennt. Diese Verfassung beruht auf der vaterländischen Philosophie, deren zusammenfassender Ausdruck sie ist. Die in ihr erscheinende Weisheit ist identisch mit dem Logos und der Physis, eine Verkörperung des Guten und Schönen an sich, der Tugendattribute als geistiger Entitäten. Die erste Hälfte des Dekalogs, der alle „Gesetze im Einzelnen" umfasst, drückt die drei Postulate, die zweite Hälfte die den drei Prinzipien des Bösen in der Hyle entgegenarbeitenden drei Prinzipien des Guten aus. Dieser Staat ist eine Demokratie, nicht eine Ochlokratie, zugleich aber auch eine Monarchie, eine Demokratie, indem das ganze Volk zur Verwirklichung der Ethik berufen ist, eine Monarchie, da Gott allein als der wahre einzige König anerkannt wird. Diese Verfassung ist in einem noch weiteren Sinne demokratisch und monarchisch. Sie ist zwar in erster Reihe dem jüdischen Volke, dem im Sinne des Klassengedankens dazu best geeigneten gegeben, aber sie ist für die ganze Menschheit bestimmt. Philo vereinigt hier die beiden Elemente, das universalistische und das nationale, die wir in der Bibel (Dogmengeschichte und oben) kennen gelernt haben. In der Darstellung der jüdischen Verfassung in deren theoretischer Grundlage und praktischen Bestimmungen ist er stets auf eine harmonische Verteilung dieser beiden Momente bedacht. Einerseits sucht er nachzuweisen, dass das jüdische Volk einer ganz besonderen Gnade gewürdigt worden ist. In diesem Zusammenhang pflegt er sich der biblischen Attributenmotive und Schemen in demselben

Sinne zu bedienen, wie dies in der Bibel selbst der Fall ist. Der Bundesgedanke, inbezug auf welchen Philo einen dem Attribut פקד ungünstigen Standpunkt einnimmt (s. Analyse zu de spec. leg. IV. de nobilitate), der Khabod, die Institutionen von Opfer und Weihrauch als Gnadenmittel, der Pinehasbund, der Priestersegen — diese und alle anderen biblischen Attributenmotive sind in einem unversieglichen Reichtum von homiletischen Ausdrucksformen in den Dienst des nationalen Gedankens gestellt. Andererseits aber wird das gesamte Heiligtum und alle dazu gehörigen Institutionen, insbesondere die Kleidung des Hohenpriesters, durch eine kosmische Symbolik erklärt, die den Hohenpriester als den Mikrokosmos im Makrokosmos hinstellt, der dazu auserkoren ist, die himmlische Gnade der gesamten Menschheit zu vermitteln, der Menschheit, deren Einheit und Gleichberechtigung unermüdlich betont wird. Besonders wird dem universalistischen Gedanken bei der Entwickelung der eigentlichen politischen Grundsätze gehuldigt. Hier verwendet Philo die allgemeinen Prinzipien der Idealverfassung der platonischen Republik, um darzulegen, wie sehr sich die jüdische Verfassung zur Grundlage eines, alle Völker umfassenden Weltstaats eignet: Der Staat ist ein Depositum, das von den Herrschenden als Wächtern, als Phylakes, so geleitet werden muss, dass den Beherrschten, dem gesamten Volke in grösstmöglicher Anzahl, der grösstmögliche Nutzen erwächst: Gerechtigkeit ist eben nicht das den Herrschenden, sondern das dem beherrschten Volke nützliche (συμφέρον). Diese, bei Plato speziell politischen Motive, werden von Philo im Sinne des kosmopolitischen Universalismus in sehr interessanter Weise auf die Erscheinungen in Natur, Geschichte und Gesetz, in Staat und Individuum, übertragen: Wir kennen die Verwendung dieser Motive in anderen Schriften der griechisch-jüdischen Literatur, aber Philo stellt sie in das Zentrum seiner gesamten Weltanschauung und Geschichtskonzeption: Wenn, beispielsweise, die Auflösung des menschlichen Körpers in die vier Elemente als die Rückgabe eines Depositums, die Behütung der Seele vor Befleckung als die getreue Ausführung des Wächteramts über ein Depositum im Sinne des Postulats des συμφέρον betrachtet wird, so ist das bei Philo mehr als ein homiletischer Gesichtspunkt. Es wird dadurch die Einheit des Gesetzes in Natur und Ethik ausgedrückt, und die universalistische Forderung auf ein philosophisches Prinzip gegründet. Und denselben Sinn hat es, wenn er geschichtliche Erscheinungen durch diese allgemeinen Prinzipien erklärt. Die jüdische Geschichte

hat sich eben in der Richtung auf die Weltgeschichte entwickelt. Wenn Philo immer wieder betont, dass im Heiligtum für die gesamte Menschheit geopfert worden ist, wenn er ferner die Philanthropie als eine speziell jüdische Lehre im Sinne der Homoiosis der Dreizehn Attribute in den Vordergrund rückt (s. Analyse), so ist das mehr als blosse Apologetik, obschon es auch das ist. Es ist zielbewusste Propaganda, in der unerschütterlichen Ueberzeugung, dass die Geschichte des Judentums in die Weltgeschichte einmünden, Weltgeschichte werden soll, die jüdische Verfassung die Idealverfassung des grossen einen Weltstaats, die jüdische Religion Weltreligion. Philo kennt keine feuerspeiende messianische Eschatologie, er kennt kein messianisches Weltgericht, aber er hat ein messianisches Ideal, und dieses Ideal ist ebenso die Resultierende der beiden Komponenten, der nationalistischen und der universalistischen, wie seine gesamte Geschichtskonzeption: Für Philo umfasste der jüdische Staat seiner Zeit nicht nur die Juden Palästinas, sondern die der gesamten Diaspora, unbeschadet der Rechte und Pflichten als Mitglieder der Staaten, in denen sie lebten. Er hoffte auf eine „Sammlung des Exils" im symbolischen, aber auch im wirklichen Sinne, stets im Hinblick auf den messianischen Weltstaat. Israel war auserkoren, die Idealverfassung in die Erscheinung zu bringen, deren Realisierung als Verfassung des Weltstaats die wahre Megalopolis begründen wird. Philo träumt nicht von einem messianischen Reich, in dem das Böse überwunden sein wird, das widerspräche den Grundprinzipien seiner Philosophie. Aber er träumt von einem messianischen Gottesreich, in dem alle Individuen und alle Staaten unter der Herrschaft und Leitung der jüdischen Idealverfassung die von der ewigen Hyle für ewig garantierten Prinzipien des Bösen immer von neuem bekämpfen, immer von neuem besiegen werden, um so den Zweck der Schöpfung zu erfüllen.

Philo, das ist die Schlussfolgerung, auf die unsere Darstellung hinaus-läuft, bedeutet die Zusammenfassung aller philosophischen Momente, die wir in der griechisch-jüdischen Literatur gefunden haben, zu einer systematischen Welt- und Lebensanschauung. Die allgemeine Ideenlehre ist zwar ein neues Moment bei Philo, aber er stand auch hierin nicht allein, das lehren uns jene Interpretationen im Sinne dieser Lehre, die Philo im Namen anderer Interpreten der heiligen Schrift mitteilt. Und hat es auch solche gegeben, welche die Ideenlehre in jeder Form ablehnten (so Aristeas), und gilt dies auch be-

sonders von der Ewigkeit des hylischen Prinzips (vor Philo Aristeas, später Josephus, was aber auch von anderen gilt), so verbürgen uns doch die gemeinsamen Motive, dass wir es in den Schriften der griechisch-jüdischen Literatur mit einer philosophischen Weltanschauung zu tun haben, die inbezug auf philosophische Konzeption der jüdischen Religion, der „vaterländischen Philosophie", der Philos gleicht, oder doch sehr nahe kommt. Manche dieser Schriften hatten es auf den biblischen Stil abgesehen, andere haben Geschichte zum eigentlichen Gegenstand, das brachte es mit sich, dass die eigentlich philosophische Anschauung mehr im Hintergrund blieb. Die Darstellungsmotive, im Lichte der Schriften Philos besehen, zeugen jedoch entschieden davon, dass wir es überall in dieser Literatur mit der Verschmelzung von Judentum und Platonismus zu einer reich ausgebauten Welt- und Lebensanschauung zu tun haben. Und ist auch Philo in der Verwertung dieser Anschauung als Geschichtsphilosophie von Josephus quantitativ übertroffen worden, so darf man Philo dennoch als den umfassendsten Vertreter dieser Philosophie in der ganzen griechisch-jüdischen Literatur ansehen. Philo kommt in seiner Geschichtsphilosophie über die mosaische Zeit eigentlich nicht hinaus. Seine Darstellung der Ereignisse seiner eigenen Zeit rekurriert in der Hauptsache, über die ganze Zwischenzeit hinweg, wieder nur auf die mosaische. Gleichwohl, die vertiefte Geschichtskonzeption Philos hat die Leistung Josephus erst möglich gemacht. Es heisst durchaus nicht, diese unterschätzen oder klein machen, wenn man sagt: Ohne Philo hätte es auch keinen Josephus gegeben.

Philo ist der jüdische Plato genannt worden. Wir können uns dies dahin aneignen, dass Philo der umfassendste und wirksamste Repräsentant jener innigen Vereinigung von Judentum und Platonismus ist, deren mannigfachen verwickelten und intimen Wendungen wir in dem eben abzuschliessenden Kapitel nachgegangen sind. Spricht man daher von der Entwickelung der jüdischen Philosophie im weitesten Sinne des Wortes, so bedeutet Philo einen schwer zu überschätzenden Faktor. Philo ist durchaus nicht der verlorene Philosoph des Judentums, für den ihn Asarja de Rossi gehalten hat, und manche heute noch halten. Vielmehr würde Philo allein, wenn wir auch nicht all die anderen (oben nachgewiesenen) Verbindungen zwischen der griechisch-jüdischen Literatur und dem rabbinischen Judentum hätten, wie wir sie tatsächlich haben — Philo allein würde genügen, die Verbindungsbrücke zwischen

Altertum und Mittelalter wieder herzustellen. Er schöpft aus denselben Quellen, wie die Talmudisten, und ist es durchaus nicht unmöglich, dass manche Talmudisten, unmittelbar oder mittelbar, auch aus den Schriften Philos geschöpft haben (s. oben I. S. 70 f. u. 84 f.). Jedenfalls sind die Parallelen so entscheidend und auch so zahlreich, dass wir es in der Agada im Grunde mit den Elementen derselben Spekulation zu tun haben, als deren Vertreter wir Philo erkannt haben. Und auch der direkte Einfluss Philos auf die Entwickelung der jüdischen Philosophie des Mittelalters verlangt immer entschiedener, als eine geschichtliche Tatsache anerkannt zu werden. Wir kennen seinen Einfluss auf Ibn Daud, wir werden aber sehen, dass sich der Einfluss Philos auch bei anderen Philosophen des Mittelalters zeigt. Und das gilt ganz besonders von Hallewi, dem, Philo so kongenialen Geschichtsphilosophen des Judentums im Mittelalter. Das Interesse an den einzelnen Problemen erscheint manchmal verschoben, Zentralgedanken Philos rücken in den Hintergrund, während manche seiner Nebenmotive in den Vordergrund des Interesses rücken, doch die Grundprobleme bleiben dieselben, und auch wo die Differenzierung am weitesten geht, zeigt sich der Einfluss Philos von anregender und befruchtender Wirksamkeit [1]).

---

[1]) Zu den Abschnitten 3 u. 4:

Die drei Postulate. Mit dem kosmologischen Beweis: leg. all. III. 97—98 (90—106; 100: Intuition ohne Beweis); de cher. 125; de post. 167; de conf. 98. 114 (Gegenargumente); qu. rer. 96—99 (Abraham); de somn. II. 26 (ethisch). 289; de Abr. 74 (kosmol.-erkenntnisth.); de v. Mos. I. 212 (göttl. Aktivität dieselbe in Wunder und Schöpfung); de spec. leg. I. 37 f.; III. 189; de praem. 28 (= de Abr. 74). 41. 46 (mathematisch — vgl. Bachjas Beweis, der auch sonst Aehnlichkeiten mit dem philonischen aufweist); Quaest. Gen. II. 34; III. 1 = IV. 87 (gegen Egypter) = 88 E. (gegen Chaldäer); Jona 33 u. 35; dann die Beweise (kosmol. u. erkenntnistheor.) in beiden Teilen von de providentia; zu Dogmen verarbeitet: de op. Schluss; qu. det. 154 (Weltewigkeit); de plant. 5 (Welteinheit); de conf. 114; qu. rer. 169 (Dekalog); de Abr. 162; de spec. leg. II. 63 (Zwei Hauptdogmen: Gott—Mensch); de virt. 182 (der Glaube an Gott entscheidet das ganze Leben = Quaest. Ex. I. 20); Quaest. Gen. IV. 188 (?); — sonst: de op. Anf. 45 f. 72 ff. 149; leg. all. I. 43; II. 2 f. 89! III. 1 f. 14—48 (43. 44 politisch gerichtet). 77. 81. 126. 178—181. 203 f. 211; de cher. 43. 44. 86. 90. 96. 122 f. 129 (3 Post. = Gegenstand der Episteme, der Philosophie); de sacr. 1—10. 22. 91; qu. det. 54 57 f. 138 f. 153; de post. 114; de gig. 40—47; qu. deus. 1—19. 20—32. 56! 107; de plant. 33. 35. 50. 77. 107 = 126 (gegen Bestechlichkeit durch Opfer); de ebr. 19 (Argumente). 42. 106. 199 (Vorsehung im Einzelnen); de sobr. 53 f. = 63; de conf. 41. 43 (Monotheismus = Friede). 171 f. (Entwickelung des Gottesbegriffs auf astraler Grundlage: 170: das Homer-

zitat Aristoteles: οὐκ ἀγαθὸν κτλ., s. oben Text zu de mundo). 175; de migr. 41. 115. 137 f. 178 f. (177—197: chaldäische Astronomie = Immanenz); qu. rer. 14. 15. 97. 123. 246 (πάντα ῥεῖ — sophistisch). 289 (Chaldäer.) 300 (gegen Fatum); de congr. 49 f. (Chald.). 159; de fuga 8 (geg. kosmol. Ochlokratie). 97. 114. 148. 160. 180. 198; de mut. 16. 27 (Chald.) = de somn. I. 53 f. 88 f. (Allwissenh.) 142. 181; II. 176. 283 (babyl. Turm). 291 ff.; de Abr. 69 (68—86, Chald.). 133—35. 269; de Jos. 236. 265; de v. M. I. 157; II. 48. 194 f. (gegen Egypter); de dec. 41. 52—64 (אנכי); de spec. leg. I. 13—20 (kosm. Monarchie). 271 (vgl. 227 = de plant. 107); II. 180 (Dreizehnmotiv); IV. 187; de virt. 54. 57. 178. 208 (Chald.) = de mundo 1; leg. 42 E.; Quaest. Gen. III. 1 = IV. 87 (Chald. — Egypt.) u. — Zur Attributenlehre. Die beiden Grundsätze von לא־איש und איש: qu. deus 1—85, bes. 51—69 (52. 53. 62. 69); de conf. 98; de migr. 113; dec. 32; Quaest. Gen. I. 55; II. 54; — zu den Stellen in der Bitte Moses, die Herrlichkeit Gottes zu sehen, und ähnlichen, von den Philosophen des Mittelalters behandelten Stellen: leg. all. III. 4: (אנכי עמד); de post. 28 (vgl. Aristob.). 169 (וראית את אחרי); de gig. 49; qu. deus 23; de conf. 30. 31. 137; de migr. 183; de somn. I. 241; II (121: נצב, vgl. Aristob.). 227; Quaest. Ex. II. 37—39 (סניר); — zu הקב״ה מקומו של עולם: leg. all. I. 43. 51 f.; III. 6. 51; de post. 6. 14; de plant. 33; de conf. 63; de migr. 79 f.; de fuga 75 u. — Im allgemeinen zu Attributenlehre und Motiven; de op. 8 (κρείττων ἢ τὸ ἀγαθόν). 21 f. 69. 100 (Defin. Gottes). 149. 169. (Dreizehnmotiv); leg. all. I. 1 f. 40 (Mittler). 95—96 [Namen Gottes, ferner: III. 207; de sacr. 57—59; qu. det. 160: אהיה = de post. 169 u. de gig. 45; de plant. 86—91; de conf. 146; qu. rer. 22; de mut. 1—38: Hauptstelle; de somn. I. 159—165; de Abr. 51: אלהי האבות; de v. M. I. 75; II. 99. 114 = 133 = 204; שם המפורש; de spec. leg. 300 = 307! legatio 1 Mitte; Quaest. Gen. II. 16 = 53. 75. III. 39; de Samps. 16: Engel keine Namen! u.]; II. 60 f. (Busse) = 81 (= III. 195: οὐδέ — εὐθύς — vgl. dagegen Josephus!). 174. 206 [Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens, ferner: qu. det. 89; de post. 13 (Mose); de gig. 52: τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς, τὸ δ' ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὂν θεωρεῖν ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα: also keine absolute Unerkennbarkeit des Seienden! qu. deus 55. 62. 109; de plant. 21. 27. (58. 62); de ebr. 108; de conf. 55. 97. 138; de migr. 5. 115; de mut. 3—10; de Abr. 76—80; de v. M. I. 75; de spec. I. 32 (40!); II. 165; de virt. 164: Gott = νοητὸς ἥλιος; de praem. 39. 45: Licht kann nur durch Licht, Gott nur durch Gott erfasst werden, unter τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ versteht hier Philo jedenfalls mehr als das blosse Sein; legatio 1 Mitte; Quaest. Gen. IV. 1]. 211; de cher. (Busse). 27 (zwei Dynameis. 49—51. 77 (Urattribut: ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, vgl. de opif. 7; de cher. 87; de plant. 13. 86 u. oft). 90. 98—101 (Gegenwart Gottes, Seele = Heiligtum). 125 (Logos = Gnadenattribute); de sacr. 9. 32 - 33. 57. 59 (Dynameis, Engel). 64—67 (Zeit). 91. 94 f. (Hauptstelle üb. Anthropomorph. vgl. qu. det. 58 u. Aristob.). 132 (Opfer als Gnadenmittel); qu. det. 93. 146. 160. 162; de post. 1—21 (Anthropom., 3. 4: ὅλον; vgl. Parmenides). 22—32 (Dreizehnmotiv). 167 (אמת). 175 (Busse). 182 (Pinehas!); de gig. 40 f. (Gott-Nus der Welt; Urattr.); qu. deus 77 (das bibl. Mittlerschema). 83 (Stimmen Gottes, vgl. Aristob.). 87 (göttl.

Tätigk. ohne Mittler, vgl. Weish. Sal. und Hallewi, Kusari II. 2); de agric. 49—50; de plant. 46 (Gnade beim ersten Sündenfall, vgl. Adambuch). 50 (Gott — Weltseele). 130—131 (Dankbarkeit, sehr oft, vgl. Psalmen). 138 (Wissen, zitiert Hosea, vgl. de mut. 130—140); de ebr. 32. 43. 73; de conf. 134—149 (135: ἀνθρωπολογεῖται = דברה תורה בלשון בני אדם: Gestalt und Bewegung, vgl. Parmenides; 137: δύναμις — Wesens und Aktionsattribute). 175 (Prinzip des Mittlerwesens). 80 (Gott — τὸ πρεσβύτατον ἀγαθόν). 182. (150—182: Hauptstelle); de migr. 15. 30. 42 (= 57: בקרב). 122 (ונברכו, סלחתי; der Gedanke vom Rest individuell konzipiert). 169. 171. 181 (vgl. orph. Gedicht). 183 (Parmenides). 186 = 192 (Gott — Welt-Nus); qu. rer. 31. 112. 166 (Cherub.). 170. 199—201 (Weihrauch — kosm. Dankb.). 206 (Logos = שלום); de congr. 107. 115. 171; de fuga 66 f. 94—105 (Logos-Attribute, Hauptstelle). 161—165. 204 (Allwissenh. der Engel, oft). 212 (geg. Vergött. d. Engel); de mut. 52 f. (ברית). 108 (Pinehas). 129 (Gnadenattrib. Kriterium d. Göttl.); de somn. I. 69 (Mittelw., Hauptst.). 72 (Unvergl., Vergl. m. Seele u. Sonne zulässig). 232 (אור נברא, כבוד, vgl. 223: alter Mythos, Gott in den Städten: 227—248); II. 119—121 (vgl. qu. deus). 186 f. (Gott u. Logos). 225 (שלום). 292—96. 299; de Abr. 17—26. 107 (= de fuga 204). 121—125 (vgl. Text; Klassen; zu beachten die anthropomorphistische Sprache Philos in den Schriften des zweiten Hauptwerks!). 272 (= de gig. 40 f.); de Jos. 245 (Allmacht); de v. M. I. 304 (Pinehas — שלום); II. 99 (Cherub.). 96 ((כפרת). 106 f. 154 (יברכך — כבוד). 189 (Israel — Gnade). 238 (Engel = Götter); de dec. 9 (Entzweiung im Gottesbegriff — Wurzel alles Uebels). 41 (θεὸς θεῶν, oft, vgl. d. v. M. II. 238). 53 (ψευδονύμος — oft: gegen Namen der Götzen!); de spec. I. 36—50 (47: Wesens- u. Aktionsattrib., 263). 320. 332; IV. 159 (Gott = Gesetz); de virt. 215 (= de spec. I. 47). 165 (Dankb., Hauptstelle). 175—186 (περὶ μετανοίας). 182—227 (II. εὐγενείας: gegen זכות אבות u. פקד); de praem. 40 (χρεῖτ. ἀγ; vgl. de v. cont. 472 A.; legatio 1, dag. de incorr. m. 487, § 1 A. Gott = ἀγ.); de mundo 601, § 1; Frgm. 654; Quaest. Gen. I. 57. 76 (Langmut); II. 62. 64 (קשת); III. 34. 42 (ברית); IV. 2 (Aktionsattr.). 24. 130 (d. dreif. (קדוש). 140 (κρ. ἀγ.). 147 (Klassif. d. Sinne in der anthropom. Anwend. auf Gott, vgl. MN.I); Ex. I. 20. 23. II. 51 (Aktionsattr.). 62. 66. 68; de Samps. 3. 4 (Attributenmot. gut empfunden). Jona 6. 15 f. 25. 41 (dasselbe); de deo. — Gott als der unmittelbare Faktor in allem Geschehen: leg. all. II. 44. 68. 78. 85 (Philos Selbstbekenntnis: Gott allein verhilft zur Sophrosyne, zu einem ethischen Leben). 93. 101; de cher. 67—77 (auch alle Erkenntnis ist auf den unmittelbaren Beistand Gottes zurückzuführen). 97; de sacrif. 1—10; de post. 26. 32—65 (35: Gott das Mass aller Dinge, gegen Protagoras, vgl. Plato); qu. rer. 100—124 (Hauptstelle). 246 (Prot.), vgl. noch de congr. 10 u. de somn. II. 194 und auch sonst, zu zahlreich, um verzeichnet zu werden. — Von Gott nichts Böses (vgl. Plato): de opif. 73—75. 149; leg. all. I. 35; III. 105; qu. det. 122; de agr. 128 f.; de plant. 87! de conf. 161. 165—167. 172. 175—179! de congr. 171 f. (auch die Strafe ist Güte, vgl. qu. deus 76: gegen ius talionis, vgl. Plato; dagegen die folgende Stelle, wie schon früher); de fuga 66 (Strafe nur durch Mittler, Dynameis). 70. 79 (64—86); de mut. 30; de somn. I. 147 (auch vom Logos nichts Böses); de Abr. 143; de dec. 176 (keine Strafandrohung im Dekalog,

weil er, wie Philo, in Uebereinst. mit talm.-rabbinischen Autoritäten, oft wiederholt, direkt von Gott verkündet worden ist); legatio 1 E. (= de congr. 171 f.); Quaest. Gen. I. 68; Ex. I. 22. 23; de prov. II. 82 u. — Gegen Mythologie und bildende Künste: de opif. Anf.; leg. all. III. 101—103; de cher. 91—97; de sacr. 76. 85; qu. det. 125; de post. 165 (gegen Sexualmotiv); de gig. 59; qu. deus 59. 62; de agr. 35. 113. 117; de plant. 159; de ebr. 109; de conf. 3 (d. babyl. Turm vgl. m. e. homerisch. Mythos!). 154; de migr. 76. 167 (vgl. Rep. X); de congr. 61. 78; de dec. 7. 186 (geg. Sexualmot. =) de spec. I. 331 u. II. 164; IV 59 = de virt. 178 (vgl. Rep. I); de v. cont. 1 M. (gegen Heroen u. Sexualm.; dag. die Begeisterung für Heroen in qu. omn. prob., was für die Unechtheit dieser Schrift spricht); legatio 36 E. (kein Bild im Tempel zu Jerusalem = 39 g. E. u. 40 g. E., vgl. dagegen das Cherubimmotiv in den oben zitierten Stellen; zur Erklärung der Götterbilder in legatio 13 vgl. Weish. Sal.). — Zur Ideenlehre: de opif. 14 ff. (system. Entwickelung). 128 (Hebdomade — vgl. Aristob.); leg. all. I. 1.19 (Logos-Thora). 40 f. 90—96; II. 79 (שרק — נם -- Logos, vgl. 53 f. Kleid, Adambuch). 85 f.; III. 95 f. (Bezalel). 100 f. 174 (eth.-kosmol.). 177 (Logos = Engel); de cher. 27. (Logos — Formprinz. u. Attributenm. vgl. 125). 49. 51 (Gott χώρα d. Ideen, vgl. de opif. Anf.). 90; de sacr. 5—8 (Engel) = 59. 60 (Gott wird ohne und durch Dynameis erkannt). 65. 131 (Thora-Idee); qu. det. 75; de post. 32 (Engel = λόγοι). 127 f. (Logos eth. konz.); de gig. 23 (Bezalel). 61 (Ideenreich kosmopol.); qu. deus 30 f. 176 (historischer Logos!); de agr. 43 (eth.). 51 (λόγος — Engel — Erstgeborener — φύλαξ. zu Ex. 23,20!). 95 (נחשתן). 156 (eth.); de plant. 8. 10 f. (λόγος = Vokale!). 18 (44: Ebenbild, vgl. de opif. 25 die Schlussf. nach der Regel von כלל ופרט, auch sonst). 26 (Bez.). 49. 50 (himml. Heiligt.); de ebr. (Mose = Thora = Logos). 81 f. (zu Sprüche 4,3). 99. 132. 142; de conf. 28 (vgl. leg. all. III. 177). 62. 96 f. 108. 146 (Logos = Erzengel). 171. 175—279; de migr. 4 f. (Gott = Haus, Logos = Organ, zu Gen. 28,17: בית אל). 12. 17. 28 (λόγος = σοφία). 39—40 (Idee d. Guten — Sonne, vgl. Rep.). 103 (קדש לה' — ציץ: λόγος = Idee d. Ideen). 173 (vgl. de post. 32); qu. rer. 57 = 75 (Ebenb., Heiligt. = 112). 111! 119 f. (λόγοι σπερματικοί = 100—124: auch schlechter Logos — des Menschen). 125 (σοφία). 130 (λόγ = φύσ.). 164. 205 f. (Logos = Erzengel; μεταξύ zw. γενητός u. ἀγένητος -- שלום). 217 (= 130). 225 (Mikrok. — Heiligt. — Makrok.). 231 (menschl. λόγος dritter v. Gott — vgl. Rep. X); de congr. 80 (Philosophie = Ideenlehre); de fuga 12 (= de cher. 27). 68 f. 76 (λόγος = πατρίς). 94—105 (Hauptstelle für Logoslehre im Attributenmotiv). 108 f. (Logos = Erzpriester). 110 (= leg. all. II. 53 f.). 112 (Logos = Band. d. Kosmos). 145—147 (ἓν καὶ πολλά — eth. Idee); de somn. I. 62—67 (vgl. z. Echth. d. Quaest. = 157) 116 f. 127 (Idee = Seelenprinzip). 182—188. 191 (Logos = Thora). 200 (ὀρθοὶ λόγ. u. λ. σπερμ.). 206 (Heiligt.-Bez.). 228—30; II. 186 (Verh. v. Gott u. L.). 223 (L = νόμος); de Abr. 75 = 115 (= de somn. II. 186). 128 (μέτεξις) 200 = 217; de Jos. 174 (= d. somn. II. 223); (de v. M. I. 158. 283); II. 11. 51. 61 (Welt im Ebenbild., vgl. Timäos) 62 (Welt-Arche). 65. 71—77. 88 (Welt-Stiftzelt). 94—108. 127. 133 f. 141. 209 f.; de dec. 101 (eth.) 134; de spec. leg. I. 17. 46-48 (66). 81 = 171. 279 (eth.). 288—302. 327 f. (vgl. noch 199 u. 208: d. Zergliedern d. Brandopfers — ἓν καὶ πολλά); III. 83 (= 207: Ebenb.).

(180). 190. 191! IV. 14 (= III. 83). 123 (= 238); de virt. 12 (= 205). 62 (kosm.-pol. σοφία). 188 (Nus = Heiligt.); de praem. 26. 30. 39. 123 (= de virt. 188). 163; de v. cont. Gen. IV. 23 (Log. = Massprinzip.); Ex. II. 13 (z. Ex. 23,20) u. — Anklänge an die Idee der phönizischen Sage: Abr. 12—56; de dec. 15; de incorr. m. 6 Anf.; legatio 31 Anf.; Frgm. II. 628 g. E. — Kosmopolitismus: de opif. 3. 11. 17. 142. (147). 171; de cher. 125; de post. 49—51 (32—65) = 185 = de gig. 51 (Individ. als Staat). 61; de agr. 46; de conf. 106; de migr. 59; qu. rer. 26 (Gott = πατρίς); de congr. 22 (σοφία = πολίτις); de fuga 76 (λόγος = πατρίς); de somn. I. 214—215 = II. 247—248 (Mikropol. — kosmopol.); de Abr. 61; de Jos. 29. 69; de v. M. I. 158; de dec. 37 (Indiv. = Völker = Kosmos). 53; de praem. 34. — Homoiosis Theo: de op. 79. 144 (vgl. 151 u. 171); leg. all. I. 45. 48; II. 95; III. 46 f.; qu. det. 160; qu. deus 33—50; de agr. 50; de plant. 49. 60; de conf. 63; de migr. 122. 128 (ובו תדבקו). 146; qu. rer. 112 (Dreizehnmot.). 125; de congr. 134 (ולדבקה בו); de fuga 63. 82. 84 (Flucht z. Gott—Theät. p. 176, vgl. 58 u. 98: Eros = Liebe zu Gott). 157 (Gott — Ideal, Mensch — Busse); de Abr. 60; de dec. (Hom. d. Götzen!). 114 (d. Tiere!); de spec. leg. I. 323 (H. φύσει); IV. 73 (Attributenm.). 187 (H. als Ideal); de praem. 11—13 = 27 (gegen Eudaim. ohne Gott). 80 (Gott — Sophia, Mensch — Phronesis). 126; leg. 11 (Kaligulas falsch verstandene H. Theo) u. — Lehrbarkeit d. Tugend: leg. all. I. 90—96, vgl. de mut. 254 f., de somn. I. 167. Die Lehrbarkeit der Tugend bei Philo kommt besonders in dem Schema seiner Patriarchenhomilie klar zum Ausdruck. — Klassen: leg. all. II. 56 (die plat. Zweiteilung: δόξα — ἀλήθεια); II. 81 u. 93 (Gold = Sophia, vgl. I. 67. 77; de sacrif. 83; de ebr. 86; qu. rer. 217; de congr. 100. 113; Quaest. Gen. II. 4, bes. Ex. II. 102, wo das ganze platonische Gleichnis: Gold, Silber, Erz für die drei Stände angedeutet ist). 98 (d. bei Plato u. im Talmud oft wiederkehrende Gedanke von der Seltenheit der Guten: בני עליה מועטים, vgl. de gig. 1 f. 20; de agr. 104; de ebr. 26; de migr. 59; qu. rer. 108 u.); III. 159 (vier Klassen). 196. 207 (entspr. Verh. zu Gott u. Logos). 241 f. 246. 249; de cher. 2; de sacrif. 1—10. 32—74 (6 u. 43: d. plat. Doppelteilung). 119 f. 136—139 (130: Leviten); qu. det. 5—31. 46. 60 f. 65 (ἐπιστήμη). 104 (Stände), de post. 10 f. 32—65 (ὀρθ. λόγ. — δόξα: Scheth-Kain). 78. 96. 130 (124—169). 173; de gig. 36 f. (Repräs. d. versch. Lebensweisen; Rep. zweiter Nachweis). 60 f.; qu. deus 12. 86. 92 f. 110. 120; de agr. 80. 120 f. (verschiedene Preise, oft, im Sinne des Philebos, wie Philo überhaupt das Bild von Athleten u. Spielen sehr häufig zur Betonung der Hypomone verwendet; vgl. de somn. I. 129, wo der Gebrauch des στέφανος als nicht einwandfrei empfunden wird). 125. 146. 157 (124—181!); de plant. 26 (Bez.) 64. 95 f. (98: ἐπ u. ἀγν. als Wurzel des Klassengedankens). 135; de ebr. 33—38 = 44—46 (= de post. 32—65). 60. 81. 94. (56—92: vier Kl.); de sobr. 12 ff. 51—69 (65—66: von Sem bis zur Offenbarung!); de conf. 59 (in Verb. mit Gott = Alles). 72. 79 f.; de migr. 19. 29. 31—42. 70—85 (Urklassen). 140. 199. 214; qu. rer. 276. 310. (307—316); de congr. 5. 20—38 (Hauptstelle). 69. 99. 111; de fuga 39. 64. 97 ff. 119—142 (d. ganze Schrift baut sich auf d. Klassengedanken auf); de mut. 12 (Hauptstelle). 34. 39. 48. 81—87. 201—260! de somn. I. 41—60! 115. 129 (Israel: Hauptstelle). 148. 150 (Askesis: Hauptst.). 160—174; de Abr. 1—26

(7 ff. Hauptstelle). 37. 124—125; de v. M. I. 76 (3 Patr.); II. 135; de praem. 15 ff. (Urklassen); qu. omn. prob. 2, Plato namentlich zitiert) und häufig in den entsprechenden Stellen der Quaestiones. — Idealverfassung: qu. deus 176 (Demokratie) = de agr. 45. 46; de conf. 2 (Verteid. d. jüd. πολιτεία gegen Juden). 108 (Dem.); de fuga 10. 11 (kosm. Monarchie); de Abr. 242 (Dem. geg. Tyrannei); de Jos. 28 (Dem.). 28—36 (üb. versch. Verfassungen; e. jede Verf. ist wie eine Medizin zur Heilung des sonst kranken Staatskörpers); de v. M. 211 (= 216: d. jüd. Verf. ἱερὰ πολιτεία; beachte den plat. Gesichtspunkt d. ἀποικία für d. Zug d. Israeliten). 216 (πάτριος φιλοσοφία. vgl. d. häufige Bezeichnung Abrahams, besonders aber Moses, als Philosoph). 232 (Koloniengründung); de dec. 135—137 (Oligarchie); de spec. I. 299—314 (Abriss der Philosophie des Deuteronomiums als Grundlage der, zumeist auf dem Priesterkodex beruhenden Darstellung der Gesetze); II. 224 u. 256 (= I. 13—20: göttl. Monarchie); IV. 100 = 105 = 120 (ἱερὰ πολ.). 164 (τοῦ θεοῦ βασιλείας). 237 (Dem.); de virt. 65 (Thora = Philosophie). 87 u. 127 (ἱερὰ πολ). 119 (die ganze Thora hat die Formulierung des Philebos-Problems zum Gegenstand). 179 (Monarchie gegen Ochlokratie); in Fl. 7 A. u. 8 A. (Jerusalem d. Zentrum der πολ. auch für d. Diaspora; vgl. legatio 36 A.: Jerus. die Metropolis der jüd. Apoikia); legatio 16 A. (Monarchie). 33 A. (jüd. Philos.) u. — [Zur Vorherrschaft der Gesichtspunkte d. Priesterkodex bei Philo vgl., ausser den Attributenmotiven, de cher. 108. 119; de fuga 93: Zufluchtsstätten; de somn. II. 299: Opfer — סליחה; de virt. 171 zu ביד רמה]. — Phylakes: leg. all. 164. 189; qu. det. 62. 65 (Geist); de plant. 25 (Mose) 101. 104. 105; de ebr. 80. 84. 213; de conf. 27 (λόγοι = φύλακες. 48); qu. rer. 110. 114. 123; de congr. 98 (d. Stamm Levi). 165; de somn. I. 49 (Jagdhund, vgl. Plato: ersten Abriss der Idealverf. u. sonst); II. 272; de Jos. 85 (Joseph). 204; de v. M. 145 (Stiftszelt); de spec. leg. I. 131—144; II. 253 (Attributenmotiv); de praem. 22 (Noah); legatio 31 A. (Martyrium). 32 E. u. — Depositum: de cher. (15: erlaubte Lüge, Rep. Anf.). 32: de sacr. 63. 64 (die Geheimnisse d. Philos.). 131; qu. det. 65. 102; qu. deus 101 (113): de plant. 101 (die Seele e. Dep. zur Reinhaltung!). 176; de ebr. 213; qu. rer. 104 (100—124). 129 (181. 184). 282; de fuga 89 (150); de Abr. 259 (Unsterbl.); de Jos. 195 (= 213) = 227; de v. M. I. 48 (d. Funktion d. μνήμη); II. 63; de dec. 171; de spec. leg. III. 83 (Mord = ἱεροσυλία); IV. 30 u. 31 (bei einem vertraulichen Depositum ist Gott selbst Zeuge; so auch d. Talm.). 137; de virt. 96; ad. Fl. 16 E.; legatio 24 E.; Quaest. Gen. I. 27; Jona 25 (d. Staub der Erde zurück). 27 u. — συμφέρον: leg. all. III. 19. 61. 84. 160; de cher. 13. 93; de sacr. 28. 35; qu. det. 53 (Formulierung: νοῦς = συμφέρον, ἡδονή — Gegensatz (vgl. leg. all. III. 84): πάντα δὲ τὰ ἀπ' ἀρετῆς συμφέροντα). 72; qu. deus 135; de agr. 48; de ebr. 16. 20. 33. 160. 166. 197; de conf. 112 (οἱ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον κτλ. vgl. Rep. I. Formulierung Thrasymachos); qu. rer. 14; de congr. 45. 137 (158. 176: λυσιτελές, sehr oft im formelhaften Sinne von συμφέρον gebraucht, wie auch ähnliche Bezeichnungen, vgl. Rep. I); de mut. 91. 170. 197; de somn. II. 9. 10 (συμφ. = ἡδύ). 150. 159; de Abr. 18. 215. 256 f.; de Jos. 30. 62. 65. 73. 75. 77 (bes. 58—79: d. polit. Programm Josephs!). 143 (alle Tugendattribute); de v. M. I. 151 (ὀνῆσαι τοὺς ἀρχομένους — Formulierung Sokrates). 235 (ἡδονή!). 185; de

dec. 95. 133 (167); de spec. leg. I. 149. 204. 206. 250. 320. 330; II. 12. 42. 62. 236; IV. 55. 161. 174; de virt. 3. 19 (φύσις: συμφέρον — das gemeinsame Moment von Naturgesetz und Ethik). 177. 181; de praem. 33 (συμφ. πρὸ τοῦ ἡδέος!). 52. 55. 113 (Inbegriff aller Verheissungen!); de v. cont. 2 Mitte (in materieller Beziehung für andere, vgl. Lazarus, Ethik); in Fl. 5 A.; legatio 3 E. 31 M. u. g. E. (Frg. II. 652 = de conf. 112) u. — Israels geschichtliche Funktion: de v. M. I. 149 (Auserw. Isr. f. d. ganze Menschh.). 314 (Einh. d. Menschengeschl.); II. 36 (d. Thora f. d. ganze Menschh. — LXX). 189 (die direkt von Gott kommenden Offenbarungen sind eine Gnadenbotschaft f. d. ganze Menschh.); de spec. leg. 97, 168 u. 190 (Opfer f. d. g. Menschh.); II. 68 (Gleichheit aller Menschen). 163—167 (Vertr. d. Jud. g. Apanthropia). 167 u. 188 (Omer u. Neujahrsfest f. d. g. Menschh.); IV. 3. 4 (= II. 67). 179. 180; de virt. 141 (51—174: π. φιλανθωπίας); de praem. 58—60 (Auserw. seit Abr.); 85 ff. (selbst die wilden Tiere, die ewigen Krieg mit dem Menschen haben, können durch die wirkliche Herrschaft des Nus, des jüd. Gesetzes, gebändigt werden). 117 (Samml. d. Exils umgedeutet), dagegen 164 ff. (polit.-messian. Verheissung; die Gegner d. Judent. sollen dadurch zur Erkenntnis von dessen hohem Werte geführt werden); legatio 39 A. (Hohepr. am Versöhnungst. f. g. Menschh.); Quaest. Gen. II. 58 u. 60 = III. 44; IV. 216 (? — vgl. 218); Ex. II. 42 (Thora f. g. Menschh.). 46 (Kosmol. Bedeutsamk. d. Auserw. Israels). —

Von den sonstigen sehr zahlreichen Berührungspunkten mit Plato soll nur noch hingewiesen werden auf die Frage von ius talionis (s. oben): de Jos. 86; de dec. 249 (zit. Phädr. 247 a). 249 (Dreizehnmotiv), und auf Philos abweichende Stellungnahme in der Frage der Beteiligung d. Frauen im Kriege: d. v. M. II. 236; de spec. II. (110: gegen Kinderaussetzung). 169—172: IV. 273; de virt. 19. 38. 220. — Ueber die zahlreichen Berührungspunkte mit der Agada und den jüd. Philosophen des Mittelalters, insbesondere mit Hallewi, je an geeigneter Stelle.

Register.

A.

Abel 13. 329. 462.
Abimelech 33. 173 (Gideon).
Ablass 239.
Abraham (Abrahamiten) 10 f. 24 f. 36. 37. 41. 160 f. 211. 233. 298. 328 f. 389. 404 f. 407 f. 451. 457. 462.
Ackerbau 308. 318 f.
Adam 307. 329. 368.
Adeimantos 247. 330. 415.
Admah 61.
Aequinoktium 390. 447.
Aether 423. 440. 457.
Aethiopier 411.
Agada (s. Talm. Literatur) 47. 333. 467. 473.
Agnostizismus 351. **452** f. **468**
Ahaz 39.
Ahron 118. 160 f.
Ajax 329.
Akhan 117.
Akiba, Rabbi 215. 222.
Aktualität 371. **452**. 458.
Alexander d. Gr. 328.
Alexandriner 7. **326** f.
Allegorie 392 f.
Amenophis IV 22.
Amos 55. 60. 187.
Amerika 229. (Vorwort).
Anamnesis 292. **425** f.
Ananke 281.
Andragathia 342 f.
Anšar 56.
Anthropomorphismus 7. 15 f. 63. 294. 304. 349. **351**. **387** f. 395. 451. **452** f. 469.
Anthropozentrisch 441.
Antiochus (Rolle) 348.
Anu 5. 56. 77.
Anunnaki 52.
Apanthropia 473.
Apion 348 f.
Apokalypse 296. **297** ff.
Apokryphen 28. 47. **297** ff.
Apolant, Anna, Vorwort.
Apollo 256.
Appollodorus 344 f.
Apologie 348 f. 396 f. 465.
Araber (Arabisch) 8. 295. 388.
Aratos 386. 390.
Arboth Moab 213.
Arche (Noah, Bundeslade) 139. 161. 213. 226. 470.
Aristäos 327.
Aristeas, Brief. d. 337 f. 391. 448. 465.
Aristobulos, d. Peripatetiker 382. **386** f. 447. 451.
Aristoteles 8. 146. 205. 241. 270. 280. 281. 295. 370 f. **381** ff. 407. **417** f. **437** ff. 457. 459.
Arithmetik 273.
Artapanos 327.
Arzt (Arznei, Medizin) 359. **411** f. 460. **472**.
Asarja de Rossi 466.
Aschur (Gott, Land) 5. 21 f. 50. 65. 67. 83. 102.
Assurbanipal 22.
Assyrien (Assyriologie) **10** ff.
Astralreligion (Astralmotiv, Astrologie) 10 f. 37. 46 f. 270. 431. 439.
Astronomie 274. 293. 300. 304 f. 327. 390. 431. **439** f. 457.
Athen 257.
Athlet 329. **471** f.
Atlantis 257.
Atomistik 445.
Attributenmotiv **6** ff. 16.
Attributenformel **70** f. **108** f. 144. 160 f.
Aucher 392 ff. 401 f.
Auferstehung 292. 303. 310 f. **341** f. 351. 364. 374 f. 384.
„Aufheben" 38 f. 340. **355** f.

Ausdehnung 447.
Auserwählung 41. 94f. **460**f.

B.

Baal, s. Bel.
Babylonien 10f. 24f. 39. 49f. 71f. 77. 143. 231f. 293. 377.
Bachja, Ibn Pakuda 467.
Baentsch, B. 12.
Bamoth 217f.
Barnes, W. E. 328.
Barth, Paul 421f.
Baruch 332.
Baum der Barmherzigkeit 310.
— des Lebens 307f. 317. 376.
— — Wissens 307f. **312**.
Bechira 332.
Beer, G. 302. 332.
Beersaba 78. 163.
Bel (Baal) 5. 61. 102. 116.
Ben Sirach 9. 340. **356**—**364**. 372. 382.
Ben Zeebh 356.
Bergpredigt 305. 307.
Bernays, J. 381f.
Berufseinheit **245**f. **251**f. 257. 261. **284**f. 287. 318f. 323. 357. **362**f. 367. 383. 406f. **422**f. 460.
Beschneidung 107. 114. 132. 160. 212. 214. 298f.
Bestie im Menschen 289. 330. 347. **424**f.
Beth-Din 380.
Bethel 162.
Bettmann, Bernard, Widmungsblatt, Vorwort.
Beweis 351 (Kosmol.). 450 (erkenntnisth., ethisch). 457. **467**f.
Bezalel 470.
Beziehungsproblem **451**f. **453**f.
Bibel 10f. 388. 392ff. (Philo).
Bibelkritik **208**ff.
Bild, Bilderverbot 26. 95. 261f. 349. 369. 449. 477.
Bileam 168.
Bisexualität 22.
Blass, F. 381.
Blutrache 131f.
Blutseele **423**f. 440f.
Bonwetsch, N. 306.
Budde 203.
Bund 27. 31. 58. 84. 86. 97. 107. 113. 120. 133 (B.-Zeichen). 172. 361. 376. 464.
Bundesbuch 26. 28. 32. 36. 40. 44. 45. 47. 58. 65. 101. 121. 126f. 143. 172. 225. 234. 236.
Burnet, J. 240.
Busspsalmen **18**f. 53.

C.

Caligula, s. Kaligula.
Central Conference of American Rabbis, Vorwort.
Chaldäer 10. 389. **404**f. 457. **467**f.
Charaktertypen 257.
Charles, R. H. 298ff.
Chenopher 327.
Cherubim 38. 97. 160f. 226. 237. 456.
Chiskija 39. 214.
Chora 281 (s. Hyle).
Christentum 38. 306. **379**f. 385. 399. 400. 414. 428.
Christus 414 (s. Jesus).
Chronik Jerachmiels 301.
Claudius 412.
Clemen, C. 325.
Clericus 202.
Cohen, H. 274.
Cohn (et Wendland), L. 386. **401** ff.
Conybeare, Fred. C. 307.
Cornill 182. 191.
Cowley (et Neubauer) 356.

D.

Daimonen 440. 457.
Daimonion 386. 421.
Daniel 53.
David 140. 174. (Goliath). 199. 203f. 219. 231. 236. 369. 374. **377**f. (Davidide).
Degeneration (u. Regeneration) 257. **317**f. 350f. 360.
Deissmann 339.
Dekalog 177f. 349. 383. 390. 407f. **438**f. 458. 463. 469f.
Delitzsch, Franz 326. 388.
Delphi 256. 258f. **404**f. **420**ff. 448. 454f. 460.
Demetrios (Historiker) 327.
Demokratie 463.
Depositum 244. 344. 351. 383. **403**f. 407. 460. **464**f. **472**.
Determinismus, s. Willensfreiheit.
Deuterojesaja 41. 378.
Deuteronomium **36**f. 63. **126**f. 171. 177. 350f. 472.
Deutungsregeln 126. 131f. 392f.
Dialektik 275. **402**f.
Dialogform 401.
Dichotomie 404f.
Dichter 248f. (s. Mythos).
Dikaiosyne **244**ff.
Dillmann 166. 210. 302.
Disposition 442. **447**. 456.
Dogma 253f. **338**. 340f. **402**ff. **444**f. 467f.
Dreiecktheorie 270. 436.
Dreieinigkeit 414.

Dreiseelentheorie 261. **283** f. 319 f. 346. 354. 361. 378 f. 383 f. **405** f. (zwei!) 422 f.
Dreizehn Attribute (Dreizehnformel, Dreizehnmotiv). 69 f. 306 f. 319 f. 325 f. **350** f. 373. **408** f.
Driver 122.
Dualismus 295 (s. Parsismus).
Dudaim 318.
Durst 285. 325. **347**. 353. 369.
Dynamis **454** ff.

E.

Ea 11.
Ebenbild 5. 368. 422. 457.
Egypten (Aegypten) 11 f. 24. 30. 67 f. 87. 285. 287. 322. 342. 352. **369** ff. **396** f. 404 f. 451 f. **467** f.
EHJH **164** f. 175. 179 (s. Namen).
Eine, d. (und d. Viele) 3. 5. 71 f. **266** f. 273. 283. **454** f. 470.
Einheit, s. Monotheismus.
— des Berufs, s. Berufseinheit.
— d. Intellekts 429 f. **432**. 435. 441.
El, s. Namen.
Eleasar, d. Hohepriester. 337.
— d. Märtyrer, **341** f.
Eleaten 263. 266 f. 278.
Elilim 52. 62. 93.
Elious 330.
Elohim, s. Namen.
Elohist (u. Jahvist) 13. 26. 32. 36. 41. 110. **125** f. 160 ff. **234** f.
Eltern 446.
Emanation 368 (Geist aus Geist). 443 (Körper aus Geist).
Emanuel aus Rom 9.
Empedokles 277.
Engel (Engellehre) 5. 12. 26 f. 35 f. 41. 46. 48. 52 f. 62 f. 70 f. 80 f. 82. 87. 97. 106. 117. 121. 130 f. 140. **144**. 150 f. 161 f. 169. 172. 180 f. 187. 189. 236. 239 f. 298 ff. 308 f. **312**. 325. 344. 349. 364. 374 f. 406 f. 414 f. 440. 449 f. 457. **470**.
Entelechie 437. 443. 459.
Enzyklische Wissenschaften, s. Propädeutik.
Ephes 103.
Epikuros 253. 265.
Episteme (Agnoia, Doxa) 264 f. 268. **271** f. **275** f. **277** f. **280** f. 283. 289. **461** f.
Epstein, A. 301.
Er, d. Pamphylier 303.
Erkenntnistheorie (E.-lehre) 292. 421. **422** f. **435**.
Eros 264. 292. 385. 435. 471.
Erziehung **258** f.
Esau 37.
Eschatologie 292. 303. 316 f. 328. 333. 337. 340 f. 350 f. 440. 465.
Esra 13. 45. 231. 331. **335** f.
Essäer 358.
Euhemeros 370 f.
Europa 329.
Eusebius 328 f. 388. 413 f.
Ewig (Attribut) 77.
Existenzialurteil 435.
Ezechiel (Ez. Schule) 41. 45. 47. 58 f. 96 f. 102. 108 f. 130 f. 162 f. 181 f. 191 f. 213 f. 223 f. 228.
Ezekielos 327.

F.

Farbenlehre 435. **443**.
Flaccus 400.
Flemming 302.
Fluidum, s. Pneuma.
Form, Formprinzip 57. 242. 263. 370. **437** f. 456 (s. auch Hyle und Materie und Form).
Frauen 37. 46. 116. 312. **335**. 345. 347. 352. 358. 434. 443. **473**.
Frauen- und Kindergemeinschaft 255. 276. 347. 349 f. 352. 358. 385. 433.
Freudenthal, J. 259. 326 ff.
Fritzsche 325 ff.
Fuchs, C. 308.

G.

Gabirol (G.-Gruppe) 7. 9. 16. 17. 259. 365. **371** f. 442. 447.
Gajus, s. Kaligula.
Gans, David 365.
Gaonäische Zeit 9.
Garten d. Gerechtigkeit 309.
— d. Heimsuchung 310.
Gaster, M. 301. 335.
Geffcken, J. 381.
Gegenwart Gottes 79. 86. 96. 106.
Gegensätze 404 f. 415. 425 f. 427 f.
Geheimnisse d. Thora 392 f.
Geiger, Abraham 130. 237.
Gelasius 301.
Geometrie 274.
Geozentrisch 439.
Gerechtigkeit 55 ff.
Gilgameš 14. 31. **231** f.
Ginzberg, Louis 313.
Glaubensbekenntnis 81.
Glaukon 247. 330.
Glückseligkeit 245 f.
Gnade **69** f. 338. **349** f.
Goldene Mitte 270. 384. 422 f.
Goldschmidt, L. 306.
Goldziher, J. 14. 24. 25. 221. **231** f.
Gott, Gottesbegriff 3. 10. 22. 26 f. 34. 36. 46. 50 f. 59 f. 63. 83. 95. 103. 146. 259. 294. 307. 349. 370. 388. 420. 428. **448** f. 450. 459.
Graf-Wellhausen'sche Hypothese **208** ff. 477.

Grätz, H. 328. 373. 390 f. **409** f.
Grundsatz der Interpretation 388.
Gunkel 335. **337.**
Guthe, H. 335.
Gyges-Ring **247**· 330. 334.
Gymnastik 269.

H.

Habakkuk 63.
Hagar 34. 405 f.
Halacha 126. 130 f. 209 f. 222 f. 334.
Hallewi, Jehuda 10. 16. 159. 352. 365. **371** f. 446. 453. 467. 469. 473.
Hammurabi 11. 26. 49.
Harmonia praestabilita. 104.
Hasmonäer 297 f. **340** ff. 380.
— Bücher 348.
Hassidäer 340.
Hebräisch 233.[1]) 295.
Heiliger Krieg 341.
Heiligkeit 45 f. 48 f. 52 54 f. 58 f. 62 f. 95. 98. 100. 103. 104. f. 120 f.
Heiligkeitsbuch 101. **120** f. **122** f. **162** f. **221** f.
Hekatäos 328.
Heliozentrisch 442.
Hellenen 285. 342.
Hellenisten 340. (Vorwort).
Henoch, Henochbuch 28. **300** ff. 329. 366.
Heraklit 263. 277. 414 f.
Herodes 325.
Heroen 260. **470.**
Hesiod 259. 387. 415.
Hierodule 20 f. 27. 34. 233.
Himmel (7,3) 307. 316 f.
Himmelfahrt (Moses) 325 f.
Hiskijah, s. Chiskija.
Hoffmann, D. **209** ff.
Höhlenbewohner 273. 369.
Hölle 293.
Holofernes 335.
Homer 259. 262. 337. 457. 462. 467. 470.
Homoiosis 259 ff. **264** f. 303. 320. 338. 422. 460. **471.**
Hosea 60 f. 63. 187. 204.
Hyle 268. **279** f. 289. 370 f. 404 f. 428 f. **437** f. **443** f. 456. 463.
Hypomone, s. Ueberzeugungstreue.
Hypothese 275.
Hypothesis (Idee) 277. 279.

I.

Ibn Daud (Abr.) 10. 34. 159. **449** f. 459. 467.
Ibn Esra (Abr.) 228. 371.
Ideal (Gott, I. d. Weisen; mess. I.) 5. 257. 272. 461. 465.
Idealstaat, Idealverfassung 6. 251 f. **296** ff. 421 f. **460** ff. **470** f.
Ideenlehre **5.** 57. 147. 150 f. 249. 261. 266 f. **271** f. **277** f. **282** (Idee d. Guten). 307· 322 f. (I. d. G.) = 329. **333.** 337. 371. 395. **403** ff. 421. 437 f. 440. **448** ff. 451 (I. d. G.).
Igigi 52.
Immanuel 67. 76. 175.
Indien 229.
Interpretation (Tradition) 48. (388). 419. (s. Deutungsregeln).
Inuma iliš 11. 56.
Job **148** f. 176. 182. 194. **329** f.
Isaak 36. 329. 462.
Ismael, Rabbi 215.
Israel 37. 368 f. 462. **473.**
Israeli 445.
Ištar 19 f. 23. 27. 34. 39. 50 f. 60. 233.

J.

Jacob, B. 51. **229** f.
Jagič 308.
Jakob 36 f. 368. 462.
Jahvist, s. Elohist.
James, M. Rh. 328. 333.
Jastrow, M. 11 f.
Jellinek, A. 301 f.
Jensen, P. 11. 13. 31. 44. **229** f.
Jephthah 51.
Jeremia (Jerem. Schule) 39. 41. 45. 49. 57. 63. 64. **91** ff. 102. 106. 108 f. 147 f. 150. 162 f. 182. 184. 189 f. **332** f. 354. 383.
Jerusalem 78. 82. 141. 163. 199. 211. 212 f. 297. **331** ff. 337. 373 f. 472.

[1]) Zu der Frage, welcher Sprache sich die Altisraeliten bedient haben, ergriff unlängst Prof. A. H. Sayce, Oxford, England, in The Homiletic Review (abgedruckt im Reform Advokate vom 20. August) das Wort: Er macht es sehr plausible, dass die Israeliten selbst noch in Kanaan, bis zur Zeit Davids, sich der assyrischen Sprache und der Keilschrift bedient haben. Das ist nur geeignet, unseren Standpunkt zu stärken. Wenn aber Sayce zum Schlusse sagt: The linguistic foundation on which Higher Cristicism has built its conclusions thus turns out to be a foundation of sand", so ist dagegen zu bemerken, dass die eigentliche Graf-Wellhausen'sche These, besonders nach den von uns vorgebrachten neuen Argumenten, von der Frage der Ursprache ganz und gar unabhängig ist. Sayce hätte diese Behauptung nicht ohne konkrete Beispiele lassen dürfen.

Jesaja 52. **62** f. 64. 73. 80. 102. 108 f. 111. 146. 184. 331 f. 377. 456.
Jesus 379 f. **414**.
Jezer, tobh, ra 318. 321.
JHVH **159** f. s. Namen u. Tetragrammaton.
Jochanan, Rabbi 227.
— Hyrkan 341.
Joël 187.
Jona **138** f. 194. 401.
Jordan 308.
Josef 167 f. 179. 313 ff. **321** f. 368 f. **396** f. 407 f. 451. 462. **472**.
Josephus, Flavius 6 f. 296. 328. 331. **348—354**. 363. 381. 388. 390. 416. 419. 463. 466. 468.
Josia 39. 58. 214. 220. 224. 228. 335.
Josua I 117 f. 239. 360.
— II. 205.
— ben Sirach (Ben Sirach) **356** f.
Jubiläen 215. **297** f.
Juda (12 Patr.) 313 f. **317** f. **411** f.
— Makkabi 298. **341** ff.
Judaismus = Judentum 343.
Judith 335.
jus talionis 244. 469. 473.

K.

Kabbala 9. 12. 22. 48. 63. 293. 304. 312. 365. **372**.
Kaddisch 328.
Kahana, D. 356.
Kain 13. **161** f. 352 (Kainiten).
Kaligula 373. **400** f. 471.
Kaloskagathos 263. **406** f. 452.
Kamphausen 339.
Kanaan 11 f. 30 f. 375.
Kanon, Kanonisierung 355 f.
Kant 299. 426. 435. (Vorwort).
Kategorieen (Aristoteles) 407 f. **438** f. 458.
Kautzsch, E. 298 ff.
Keilinschriften 11 f. 17 f. (s. Hebräisch).
Keniter 24.
Kephalos 243.
Kezeph 109. 113. 115 (s. Pest).
Khabod 62. 87. 98. 99. 107. 114. 117. 140. 160 f. 184. 212. 310 f. 315. 330. 333. 343. 368. 374 f. 464.
Khaleb 117 f.
Khares **119** f. **125** ff.
Khemoš 51.
Kittel 373. **378** f.
Klassen 254 f. 395. 452. 460. **461** ff. **471**.
Kleodemos (Malchos) 327.
Knobel 227.
Kohler, K. 314. 329 f. (Vorwort).
Kohut, G. A. 329.
Kolumbus 229.
Kommunismus 353.
Kompromiss 121. 130 f. 143. 180. 222 f. (247).
Königin des Himmels 39 f.
Königtum 313 f. **322**. 353. **411** f. 463 (K. Gottes). **472**.
Königsweg 422 f., s. Goldene Mitte.
Kontinuität (d. Entwickelung) 3. 63. 159. 207. 234. 295. 297. 299. 365. **371** f. **390**. **449** ff. **466** f.
Korah (Korach) 37. 116. 229.
Kosmische Sympathie 422 f. s. Astrologie.
Kosmoerotik 22.
Kosmogonie 12. 41. 50. 68. 149.
Kosmopolitismus 449 f. 460 f. 464.
Kratylos 263. **406** f. 452.
Kreta 342.
Kriterium der Göttlichkeit 53. 469.
— — Wahrheit 436.
Kuenen 224.
Kultuseinheit **209** ff.
Kundschafter 110. 116. 118.
Kyros **377**.

L.

Lagarde 202.
Langmut 110 f. **138** f. 171. 178. 181. 188. 191. 321 f. **328**. **350** f. 375. **468**.
Lazarus, M. **473**.
Lebendig (Attribut) 77.
Lebensöl 310.
Leidenschaften (3,4) 243. **314**. 338. 346. 355. 358. 369. 373 f. **405** f. (3 u. 4). 422 f.
Levi (Patr.) 313 ff. **316** f.
Linos 387.
Littmann, E. 298.
Liturgie 152 f. 200.
Logik 420 f.
Logos 150. 165. **404** ff. **413** f. **437** f. **454** ff. 460. 463. 469. **470**.
Löhr, M. 334.
Luftreich **440** f.
Lunar-Religion 234.

M.

Macht (Attribut) 56 (vgl. Anf.).
Maggepha, s. Pest.
Magik, mag. Motive 18.
Maimuni 10. 17. 23. 35. 59. 105 (MN.). 151. 159. 215. 229. 283. 349. 371. 429. 435. 440.
Makarismen 305. 307. 335. 376.
Makkabäer, M. Bücher 9. 296. 298 f. 326. 329. 331. 337 f. **339—347**. 381.
Makrokosmos, Mikrokosmos 290. 403 f. **430** f. 436. 449. 458. 464.
Malakh, s. Engel.
Malchos (Kleodemos) 327.
Malebranche 435.

Malkhi-Zedek (Malkisedek) 78. 163.
Manasseh 39. 331.
Mangey 395 ff.
Mania 425.
Manna 37. 369. 446.
Männlich-Weiblich 422 f.
Marduk 5. 11. 21. 50. 56. 77. 102.
Massprinzip, s. Zahl.
Materialismus **277** f. 418. 423. **432**. 452.
Materie und Form 3. 4. 12. 242. 268. 371. 373.
Matriarchen 27 ff. 405 f.
Mattathias, Makk. **342** ff.
Maybaum, S. 221 (Vorwort).
Meder 102. 325.
Megalopolis 449 f. **461** f. **465** f.
Mensch, wahrer, innerer 289. 424 f.
Merkaba 48. 62. **97** f. 108. 149. 169 f. 184. 307. 309. 327. 449 f. 456.
Messias, mess. Reich 298 ff. 333. 350. 360. **373** f. 408 f. 460. 465 f.
Metaphysik (u. Physik Arist.) 437. 443.
Metathron 414.
Metaxü 266. 268. 272. **280** f. 288.
Metempsychose 256. 292. 366. 429. 435.
Metexis 266 f. 279. 281. 418. **437**. 449. 459.
Meyer, W. 307 f.
Michael, Erzengel 308 f. 328.
Midrasch 417.
Minäer 10.
Mino 329.
Mišna 53 (s. Talm. Liter.).
Mission 460.
Monarchie 205. 353. 457. 460. 463. 467 f. **472**.
Monotheismus 11. 21 f. 50 f. 71 f. 234 f. 241. 259. 283. 295. 338. 349. 382. 389. 428. 450. 457.
Morphill 306.
Mose 6. 10. 31. 70 f. 160 f. 325 f. 360. 368 f. 390. **404** f. 407 f. 451 f.
Musäos 389.
Musik 269. 285. 439.
Mu'tazila 436. 441.
Mutter m. d. 7 Söhnen **341** ff.
Mystik 270 (Plato).
Mythos, Mythologie 12 ff. **231** f. **258** f. 277. 292. 337. 351. 388. 417. 428. 449. 470.

N.

Nachahmung 258 f., s. Homoiosis.
Nachmanides 365. **372**.
Namen (bes. göttliche) 4 f. 51 f. 67 f. 76. 80. 85. 98. 106 f. 108. 152. **159** f. **236** f. 263 (Kratylos). 312. 316. 325 f. 327. 328. 338. 341 ff. **350** f. 369. 374 f. **406** f. **452** f. **462** f. **468** f.
Nationalismus 463.
Nebo 103.
Negeph, s. Pest.
Nehemia 14, 158. 225.
Neubauer, Ad. (Cowley and N.) 356.
Neujahrsfest 473.
Neuplatonismus 7. 282.
Neupythagoräer 419. 431. 439.
Nicht-Sein 93. 253. 262. 266. 268. 272. 278. **280** f. 289. 443 f. (s. Episteme, Hyle und Metaxü).
Niese, B. 348 f.
Noah 107. 114. 120. 138. 160 f. 211 f. 219 (Noachiden). 338. 301 (N.-Buch). 361.
Nogah 99. 114.
Notlüge 33 322. 352. 472.
Notwendigkeiten d. Lebens (ἀναγκεῖα) 252. 287. 369. 376. **422** f.

O.

Obadjah 63.
Omer 473.
Ontologie 424.
Opfer 41. 110 f. 119. 120. 133. 142. 161 f. 209 f. 248. 264. 270. 357. 464.
Orpheus 327. 386. **389** (Orph. Gedicht).
Ozia 335.

P.

Palästina 371 (s. Kanaan).
Paradies 293. 298. **308** f. 376. 393 ff. 458.
Paraklesis 273. 343. 442.
Parmenides 266 ff. 278.
Parsismus 13. 28. 414. 442.
Patriarchen (drei, zwölf) 27 ff. 313 ff. **404** ff. **462** f.
Peripatetiker 381 f. **386** f. 429. 443.
Perser 335.
Pesach **209** ff.
Pest 82. 106. 110. **114** f. **122** f. 264 (Plato).
Pflanze (der Gerechtigkeit) 64. **300** f.
Phantasie 435 (s. Erkenntnistheorie).
Pharao 32. 396.
Pharisäer 7. 302. **340** ff. 348. 349 f. **374** f. (s. Sadduzäer).
Philanthropie 408 f.
Philebos-Problem **286** ff.
Philippson, L. M. 326.
Philister 174. 364.
Philo d. ältere 326 f.
— (Judäus) 6 f. 150. 159. 201. 205. 216. 241. 282. 297. 306. 307. 316. 351. 352. 372. 382. 386. 388. 390. **391**–**473**.
Philodoxe 272.
Philolaos 451.

Philosophie (= Judentum) 346. 349. 463. 466.
Phokylides 9. **381** f.
Phönizier 285. 287.
Phönizische Sage 254. **347. 350** f. 460. **471.**
Phylakes 252 f. 349. 361. 367 (s. Wächter).
Physis **422** f. **436**. 449 f. 463.
Pindaros 312.
Pinehas **116** f. 142. 301. 342. 361. 403 f. 466.
Pirke (Aboth, d. R. Elieser) 313.
Plato 6 f. 16. 17. 57. 93. 146 f. 208. **240—393** 294 f. 296 ff. 386. **460.**
Platonische Zahl: 257.
Plotin 282.
Pneuma (Fluidum) 423. 431.
Pompejus 373 f.
Postulate (drei theologische) 248. 266. 312. 318. 320 f. 326. 329. 338. 339. 345 f. 349 f. 365. 369. 373 f. 383 f. 401. 448 f. **450** ff. 463. **467** f.
Potenzialität 371 (s. Aktualität u. Hyle).
Präexistenz, d. Seele 292. 368. 384 f. 422 f. **440.**
— d. Thora 299. 325.
Prämundan 326.
Priesterkodex 32. **41** f. 101. **104** ff. 122 ff. 144. 160 f. 208 f. **221** f. 350. 472.
Priestersegen **108** f. 116 f. 118. 163. 173. 238. 380. 464 f.
Priestertum 316 ff. 349 f. **411** f. 461 (s. Königtum).
Propädeutik 273 f. 405 f. **420** f. (enzykl. Wissensch.).
Propaganda 381. 388. 397 f. 465.
Prophetie 368. 407 f. 425. 435.
Protagoras 264 f. 277 f. 321. 403 f. 469.
Psalmen **152** f. 177. **199** f. **373** f. (Ps. Sal.).
Psychologie, s. (Seelenlehre) Dreiseelentheorie.
Ptolomäos, Philometer 386 (s. Aristob. d. P.).
Pythagoras, Pythagoräer 257. 270. 275. 386. 419. 439. 451.

Qu.

Quaestiones 399 f. **412** f.
Quintessenz **423** ff. **432**. 440 f. **447. 456** (s. Disposition, Hyle und Sublunar).

R.

Rachel (Rahel) 37. 396.
Radermacher 302.
Ramban, s. Nachmanides.
Rebekkah 33 (s. Ueberzeugungstreue).
Reform Josias 36 f. **228.**
Regenbogen 99. 106. 107. 114. 118. 160. 212.
Regeneration, s. Degeneration.
Renan, E. 13.
Rest 63. 65 f. **72** f. 83. 99. 111. 113. 469.
Restauration u. Restitution, s. Degeneration.
Resurrektion, s. Auferstehung.
Revue des études juives 208.
Rhadamanthys 329. 366 (s. Adam).
Richter 401 f.
Rom, Römer 9. 342. 350. 396.
Rosse, Gleichnis v. d. R. 286. 377. **403** f. 424. **432.**
Rothstein, W. 332.
Rückkehr d. Gleichen 441.
Ryssel, V. 332. 356.

S.

Saadja (S.-Gruppe) 7. 159. 307. 445.
Sabäer 10.
Sabbath 132 f. 298 f. 386 f.
Sadduzäer 302. **340** ff. **349** f. **374** f. (s. Pharisäer).
Sakrileg 117 (Akhan). 348 (s. Depositum).
Salomon, Sal. Tempel 82. 108. 199. 219. 236. **365** f. 386.
Samaria, Samaritaner 320. (327). **331.** 332 f. 364.
Sammlung d. Exils 465 f.
Samuel 174. 203.
Sarah 32 f. (s. Matriarchen).
Satan 310 f. 329 f. 334.
Saul 174. 199. 203 f. 236.
Saussye, Chantpie de la 12.
Sayce, A. H., s. Hebräisch.
Scaliger, J. 390.
Schaddai 181 f.
Schalom 74. **108** f. 116 f. 121. 138. 140. 142. 165 f. 173. 174. 328. 469.
Schechter, S. 356 f.
Schekel 115. **123** f. 225.
Scheth (Seth) 161 f. 352. 462.
Schlange 310 f. 328. 370.
Schnapp, F. 314.
Schöpfungslehre 12. 41. 56 f. 63. **91** f. 121. 142. 143 f. **149** f. **190**. 254. 345. (a. d. Nichts). **441** f.
Schrader 202.
Schulen 411.
Schürer, E 339.
Seelenlehre **283** f. 420. **421** f. (s. Dreiseelentheorie).
Seïr 364.
Septuaginta 294 f. **338** f. 453.
Serubabel 205. 335 f.

Sexualmotiv 16. 19ff. 27. 29. 36. 39 f. 41. 46. 48. 51 f. 59. 64. 77. 95. 100. 103. **104** f. 152 f. 233. 248. 260. 264. 269. 299 f. 314ff. 336. 339. 345. 351. 358. 375. 385. 398. 406 f. 428 f. 433. 470.
Sibyllinen 307. 381.
Sichem 162. 165.
Siegfried 365.
Simon, Hellenist 344 f.
— Hohepriester 361.
— Makkabi 342 f.
Sinai (Berg, Halbinsel) 30. 59. 107. 114. 118. 160f. 212. 297.
Sintflut 107. 108. 139. (160). 351.
Sirach (Sira), s. Ben Sirach.
Skythen 285. 287. 345. 347.
Smith, Rob. 165.
Sodom 167.
Sohn, Söhne (Gottes, Elohims) 28. 77. 157. 303. 366 = 369 (Israel S. G.) **414** (Logos).
Sokrates 243ff. 317. 330. 347. 386. 414 f. 420ff. 472.
Solar-Religion 234.
Sophistik 243. 404 f.
Sophokles 328.
Sophrosyne 252f.
Sotah 239 f.
Spartaner 342.
Sphärenharmonie 275. 443.
Sphärentheorie 292. 384. 389. 439.
Spiel 276.
Spinoza 26. 208. 378. 418.
Stände **251**ff. 318 f. 352. 461. **471**.
Stearns, W. N. 326ff. 386 f.
Steinthal, H. 13.
Stereometrie 274.
Steresis 268. 281.
Stiftszelt 105. 114. 118. 160 f. 199. 213. 217ff. 237. 456. 470.
Stimme (Gottes) 386. 388. **436**.
Stoa 314. 346. 348. 407. **417** ff. 435ff. 456. 459. 461.
Summum bonum 286f.
Sublunar (Superlunar) **437**f. 448.
Substanzialität (Seele) 292 (s. Seelenlehre).
Symbolik 392 f. 464.
Sympheron 244 f. 344 f. 366. **404** f.407. **422**f. 460. **464**f. 472.
Symophonie 284.
Symposion 336. 338. 403.
Syrer 298. 372 (Syrisch).

T.

Tafeln (himml.) 299.
Talmud, talmud. Literatur (Agada u. ähnlich) 8. 10. 27. 38. 45. 53. 132. 200. 225. 228. 232. 238. 293. 301. 307. 313. 324f. 330. 335. 348. 364. 388. 460. **466**f. 473.
Tanz 269.
Taylor 356.
Tel-Amarna Briefe 21. 25. 26.
Testamente **313**ff. (12 Patr.) 328 (3 Patr.).
Tetragrammaton **159**f. (s. JHVH u. Namen).
Thallos 327.
Thamar 317f. **411**f. 446.
Thammuz 51.
Theodizee 5.
Theokratie 5. 6. 76. 82f. 99. 146. 151. **203**f. 241. **296**ff. 335. 348. **349**. **363**. 366. **373**f. 461. 463.
Theophrast 418.
Thokhacha 121. 393. **408**f. **434**.
Thraker 285. 287.
Thrasymachos 244. 330. 366. 472.
Tiamat 11. 56.
Tigris 308.
Tischendorf 307.
Tobit 334 f.
Tradition 48. 418 (Philo).
Traum 357.
Triade 11 (bab. Götter). 448 (Subst., Philo). 455. 462.
Triangel (s. Dreieck).
Tropologie 417.
Tugendattribute 260f. **283**f. **290**f. 338. 349. 361. 373f. 393f. **395**. **408**f. 422f. 463.
Tyrannisches Prinzip 335. 346. 367.

U.

Uebermensch. Theorie 244 (s. Thrasymachos).
Uebersetzer 295.
Ueberweg (Heinze) 421 f.
Ueberzeugungstreue 253f. 284. 322. 328f. 332. 346. 350. 375. 439.
Universalismus 463.
Unsterblichkeit 292. **340**ff. 351. 361. **364**f. 366. 384. 422f.
Upšukkinaki 56.
Ur 24f. 32.
Urattribut 55. **441**f. 452. **468**.
Urfeuer 456.
Urhyle 279f. (s. Hyle).
Urim we Thummim 238. 240.
Ursamen 459. (u. oft: σπερματικὸς λόγος, s. 470).

V.

Verantwortlichkeit 254.
Verdienst der Väter 408f.
Verfassungsformen 257. 354.
Vernunftgebote 382.

Verteidigung der Gerechtigkeit 247f. 304. 317. 321. 330. 350. 358. 361. 365. **367**f. 384f. 429. 453.
Vexler, M. 208.
Vier Elemente 439. 442. **447**. 456f. 464. (s. Disposition.)
— Ursachen 437f.
Volkszählung 82. 106. **114**f. 122f.
Völkerpsychologie 285. 287. 322. 352. 364.
Vorsehung (s. Postulate).

W.

Wächter 28. 299. 349. 361. 460f.
Wege Gottes 4. **70**f. 86. 89. **96**f. 121. 140f. 145. 193. 206. 265. 329. 336. 373f.
Weihrauch 116. 118. 311f. **316**. 335. 369. 464.
Wein 317f.
Weisheit (Attribut u. Hypostase) 56. 57. 86f. 156. 165. 175. 299. 304. 332. 361. **365**f. **455**f. **464**.
Wellhausen 158. 166. **208**ff. 224. 378f. 477.
Weltbild 292. 303. 316f. 328. 334. 337. 418.
Weltbrand 441f. **447**f.
Weltewigkeit 441f.
Weltseele 270.
Wendland 337f. **401**ff. (Cohn et W.).
Wesen Gottes 5. 18. 20. 22. 35. 55. 59. 64. 83. 260. 263. 265. 350f. **452**f. 468.
Wesens- u. Aktionsattribute 260. **264**. **351**. 367. 389. 452. 469.
Wille **447**.
Willensfreiheit 254. 363. 365. 374. 383. 391. 422f. 448. 453. 458.
Wise, I. M. Vorwort.
Wolke 99. 106. 114. 118. 160f. 343 (s. Regenbogen.)
Wort 386. 447. 456.
Wortsinn 392f.
Wunder 370f. 446.

X.

Xenophanes 259. 278.

Y.

Ὑπομονή, s. Ueberzeugungstreue.

Z.

Zahl- (u. Massprinzip) 115f. 122f. 238. 257. **269**. 273f. 275. 281. 289. 320. 345. 353. 370. 376. 383f. 395. 404f. 430. **436**. **438**f. 447. 458 (Ordnungsprinzip).
Zaubertexte 18f.
Zauberwesen 435 (s. Magik).
Zebaoth **182**ff.
Zeboim 61.
Zecharja 140. 162.
Zeichen 98. 107. **160**ff. 172. 211f. 374. 387.
Zeit und Raum 438. 441. 452. 458.
Zenon 266f. 415. **436**.
Zerubabel (Serubabel.)
Zeus 260. 354.
Zikkurat 20.
Zion 297f. (s. Jerusalem.)
Zölibat 51.
Zunz-Stiftung, Vorwort.

LIBRARY
JUN 7 1976
UNIVERSITY OF TORONTO

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8

BINDING SECT. NOV 17 1978

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
755
N4
Bd.2
Buch 3
Hälfte 1

Neumark, David
Geschichte der jüdischen
Philosophie des Mittelalters

64